THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
FEB 15 1955
LIBRARY
18805

Leipzig

Separat-Abdruck aus Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus.

Von **Dr. Joh. Uebinger,**
Privatdocenten der Philosophie in Braunsberg.

Erster Artikel.

Inhalt.

I. Die grundlegenden Schriften 1440.
1. De docta ignorantia.
2. De coniecturis.
II. Die kleinen Schriften der vierziger Jahre.
1. De quaerendo deum 1445, Januar.
2. De filiatione dei 1445, Juli.
3. De dato patris luminum 1446.
4. De genesi 1447, März.
5. Apologia doctae ignorantiae 1449, Oktober.

Nach Möglichkeit wollen die folgenden Zeilen diejenigen Fragen beantworten, welche die Entstehung der philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus betreffen.

Bei einer derartigen Untersuchung handelt es sich naturgemäss zunächst um Zeit und Ort. Weit wichtiger aber noch ist es zu wissen, wie eine Schrift entstand; den Anlass dazu, die Quellen, den allmählichen Fortgang und die schliessliche Gestaltung derselben zu kennen. Indem ich diese Fragen hinsichtlich der genannten Schriften so gut, wie ich es zur Stunde vermag, zu beantworten versuche, hoffe ich einem Wunsche zu willfahren, welchen der jüngst verstorbene und um diese Zeitschrift hoch verdiente Arthur Richter vor kurzem in derselben ausgesprochen[1]).

[1]) Bd. 98 S. 121 (1891).

Die Erstlingsarbeiten des Cusanus sind anscheinend im Laufe der Zeit verloren gegangen, erhalten dagegen haben sich in zahlreichen Handschriften und in mehreren Gesamtdrucken[1])

I. Die grundlegenden Schriften 1440.

Bereits 1428 hat sich deren Verfasser mit philosophischen Problemen eingehend beschäftigt. Dies bekundet zweifelsohne jene Handschrift, welche sich noch heute in der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals zu Cues unter D 26 befindet. Es ist eine Miscellenhandschrift, welche indessen vorwiegend Schriften des Raymundus Lullus enthält. An dritter Stelle steht ein Auszug aus den Meditationen desselben, und diesen begann Cusanus, wie er selbst am Kopfe desselben angiebt, zu Cues 1428 am Montage nach Judica d. i. am 22. März[2]). Demgemäss lässt sich nicht leugnen, dass er sich um die angegebene Zeit sehr für Raymundus Lullus interessierte; und Giordano Bruno weiss sogar, von ihm zu berichten, er habe offen erklärt, den Anstoss zu seinen geheimnisvollen Lehren durch Lullus empfangen zu haben[3]). Es steht jedoch anderer-

---

[1]) Weitaus die wichtigsten Handschriften sind E 2 und E 3 in der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals zu Cues. Auf diesen nämlich, dem kalligraphisch geschriebenen Handexemplar des Autors, beruhen in erster Linie die Gesamtausgaben: 1. die Inkunabel s. l. a. typ., erschienen (nach Holtrop, Catalogus libr. saec. XV. impressorum Nr. 687) um 1488 zu Strassburg bei Martin Flach und beschrieben von Arth. Richter in dieser Zeitschrift Bd. 78 S. 285 f., 2. die Pariser 1514 und 3. die Basler Ausgabe 1565. Fabricius, Bibliotheca I, 405 nennt ausserdem auch noch eine Nürnberger Ausgabe 1514, hat dieselbe aber augenscheinlich niemals gesehen. Anlass zu dieser schwerlich richtigen Angabe bot höchstwahrscheinlich jener Druck, welcher zu Nürnberg 1534 erschien und einiges von Cusanus, was sich ungedruckt im Nachlasse des Regiomontanus befand, der Öffentlichkeit übergab.

[2]) „Extractum . . per me Nicolaum Cusae 1428 inceptum feria II. post Iudica in quadragesima“ l. c.

[3]) „A quo (sc. Lullio) admirandum illud vestratis Cusani — quanto profundius atque divinius, tanto paucioribus pervium minusque notum — ingenium mysteriorum, quae in multiplici suae doctrinae torrente delitescunt, fontes hausisse fatetur“: Giordano Bruno, De lampade combinatoria Lulliana in der von Gfrörer besorgten Ausgabe II, 627.

seits ebenso unzweifelhaft fest, dass er sich durch die Lullische Kunst nicht auf die Dauer befriedigt fühlte.

Zehn Jahre nämlich sollten noch darüber vergehen, ehe er zu einem ihn annähernd befriedigenden Standpunkte in philosophischen Dingen gelangte. In dieser Zwischenzeit versuchte er sich, wie er selbst bei späterer Gelegenheit schreibt, auf mancherlei Wegen, wie ihm solche die Systeme der Wissenschaften boten[1]). Aber erst auf der Rückfahrt von Konstantinopel nach Italien[2]), welche im Winter 1437 auf 38 erfolgte[3]), glückte ihm der Versuch. Angesichts des unermesslichen und unergründlichen Meeres[4]) kam er auf den Gedanken, jene Wahrheiten, welche für den Menschen unbegreiflich sind, eben als solche summarisch in einer besonderen Schrift zusammenzufassen[5]); deren Titel sollte sein

1. De docta ignorantia.

Auf eine Gabe des Himmels vom Vater der Lichter glaubt derselbe den Entschluss hierzu zurückführen zu sollen[6]). Damals nämlich habe er weder den Dionysius noch sonst einen der alten Gottesgelehrten schon gesehen gehabt[7]). Allein diese Versicherung darf man nicht allzu wörtlich nehmen. Fest steht nämlich, dass er diese Autoren schon viel früher gekannt und 1433 in der Schrift über die allgemeine Einigung (*de concordantia catholica*) zum Beweise seiner eignen Ansichten häufig erwähnt hat. Vereinbaren lässt sich diese Thatsache und jene Versicherung nur durch die Annahme, er

---

[1]) „Accipe . . quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui.“ De docta ignor. III, 12.

[2]) „In mari ex Graecia rediens“ l. c.

[3]) Vgl. Zhismann, Die Unionsverhandlungen mit den Griechen 218. 221.

[4]) Vgl. das „in mari“ der vorletzten Anmerkung.

[5]) „Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia“ l. c.

[6]) „Credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum“ (vgl. Jac. 1, 17) l. c.

[7]) „Fateor, amice, non me Dionysium aut quenquam theologorum veterum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi.“ Apologia doctae ignorantiae fol. 36b.

Ba
6734

wolle damit sagen, dass er in den Schriften jener Autoren ausschliesslich oder wenigstens vorwiegend nur dasjenige jedesmal gesehen habe, was ihn gerade in besonderem Masse interessierte. Während ihn demzufolge 1433 in erster Reihe kirchen- und staatsrechtliche Tagesfragen gänzlich in Anspruch nahmen, treten die rein wissenschaftlichen Probleme, welche die geplante *„docta ignorantia“* lösen soll, erst seit dem angegebenen Zeitpunkte in den Vordergrund. Erst seit diesem wandte er sich, wie er selbst einmal auf Befragen erklärt, gierigen Laufes zu den Schriften der Gottesgelehrten, um zu sehen, ob sich in denselben die nämlichen Anschauungen vertreten fänden; und er fand in der That daselbst nichts Anderes, als was ihm selbst war geoffenbart worden[1]); sachlich allenthalben das Gleiche, war bloss die Art der Darstellung mannigfaltig gestaltet[2]).

Diese Beobachtung machte er vor allem in den (angeblichen) Schriften des Dionysius vom Areopag. Derselbe nämlich betone beispielsweise, das vollkommenste Nichtwissen (d. h.[3]) das möglichst vollkommene Nichtwissen) sei Wissen[4]) und rede von dem Wissen um das Nichtwissen an zahlreichen Stellen[5]). Cusanus selbst führt, aber ohne den Dionysius ausdrücklich mit Namen zu nennen, in seiner *„docta ignorantia“* neben manchen andern auch folgende höchst bezeichnende an[6]): Die Verneinungen sind wahr, aber die Bejahungen in theologischen Dingen unzulänglich[7]). Des weiteren fand

---

[1]) „Sed (vgl. die gerade vorhergehende Anmerkung) avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum . . inveni“ l. c.

[2]) „revelatum varie figuratum inveni“ l. c.

[3]) nach dem griechischen Original.

[4]) Vgl. *„Ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία γνῶσίς ἐστιν.“* Epist. 1, bei Migne 1065 B.

[5]) „Nam (vgl. die vorvorletzte Anmerkung) Dionysius ad Gaium ignorantiam perfectissimam scientiam affirmat et de scientia ignorationis multis in locis loquitur“ l. c.

[6]) „Ex his manifestum est, quomodo negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis.“ De docta ignorantia I, 26.

[7]) *„Αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι.“* De coel. hier. cap. 2 § 3, bei Migne 142 A.

er seine Grundanschauung bei dem heiligen Augustinus bestätigt, welcher darauf hinweise, Gott werde durch Nichtwissen mehr als durch das Wissen erreicht[1]). Auch über die Art, wie in uns die *„docta ignorantia“* sei, äussere sich der Bischof von Hippo dort, wo er die Stelle des Römerbriefes *„Nescimus, quid oremus“*[2]) erläutere[3]). Unter anderm sage er daselbst: Um die Existenz zwar desjenigen, wonach wir suchen, wissen wir, aber die Beschaffenheit desselben kennen wir nicht; und diese, um es so auszudrücken *docta ignorantia* ist durch den Geist, der unsere Schwachheit unterstützt, in uns[4]).

Aus diesem zuletzt erwähnten Citate bei Cusanus[5]) erhellt zur Evidenz die hier sehr wichtige Thatsache, dass er um die Existenz jener *„docta ignorantia“* bei Augustinus wusste. Allerdings führt er die ausgehobene Stelle erst in einer Schrift an, welche aus dem Jahre 1449 stammt; trotzdem darf man doch wohl annehmen, dass er damals dieselbe schon seit Jahren kannte; denn schon in der uns hier beschäftigenden Schrift *„docta ignorantia“* und noch viel früher schon in der *„concordantia catholica“* erwähnt er den gelehrten Bischof wiederholt und mit augenscheinlicher Vorliebe. Die Möglichkeit, ja sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit ist daher nicht zu leugnen, dass er die angeführte Stelle, als er 1433 die zuletzt genannte Schrift verfasste, und somit auch den Ausdruck *„docta ignorantia“* bereits kannte. Diese Annahme wird um so wahrscheinlicher, als er schon in dieser Schrift Briefe des Heiligen anführt, und der Ausdruck, wie bereits angegeben, in einem derselben vorkommt. Auf einen derartigen Sachverhalt deutet, wie mir scheinen will, auch der

---

[1]) „Et Augustinus ait deum potius ignorantia, quam scientia attingi.“ Apologia doctae ignor. fol. 36 b. Die angezogene Stelle ist bei Augustinus im „Sermo de verbis evangelii Joannis“ cap. 1, 1—3, bei Migne Sermo 117 (sonst 38) zu finden.

[2]) „Quid oremus sicut oportet, nescimus“: lautet die in Rede stehende Stelle Röm. 8, 26 vollständig.

[3]) Dies geschieht Augustinus, Epist. ad Probam, bei Migne epist. 130 (sonst 121) cap. 14 und 15, § 25—28.

[4]) a. a. O. cap. 15 § 28.

[5]) In dessen bereits mehrfach herangezogener Apologia doctae gnorant. fol. 36 b.

Bericht hin, welcher oben über das folgenreiche Erlebnis zu Anfang 1438 konnte mitgeteilt werden. Der Verfasser der *„docta ignorantia“* sagt dort nicht bloss, er habe sich damals vorgenommen, die unbegreiflichen Wahrheiten summarisch zusammenzufassen, sondern giebt sofort auch den Titel an, unter welchem dies geschehen solle. Am einfachsten erklärt sich die sofortige Beifügung des Titels dadurch, dass er den Ausdruck schon von früher her kannte, ihn gerade wegen seiner Absonderlichkeit vielleicht gleich bei dem ersten Mal, wo er ihm begegnete, behalten hatte. In jenem Augenblicke fiel ihm derselbe sogleich wieder ein, und er wählte ihn, weil ihm sehr zweckmässig erscheinend, im Nu zum Titel der geplanten Schrift. Auf diese Weise zwar möchte ich die sofortige Beifügung am liebsten deuten, ohne mir indessen andererseits zu verhehlen, dass sich dieselbe auch füglich durch Vorwegnahme (Prolepsis) erklären lässt.

Soviel über den Titel; in den Bereich der Schrift fällt, wie sich teilweise schon aus dem, was vorangeht, ergiebt, vor allem unsere Gotteserkenntnis. Gott nämlich ist nach der Lehre der *„docta ignorantia“* das schlechthin und absolut Grösste, so gross, wie es kein zweites geben kann, die unendliche Wahrheit, folglich zu gross, als dass wir ihn begreifen könnten[1]). Nicht anders als ohne ihn zu begreifen fassen wir ihn daher auf[2]); denn er gehört nicht zu der Klasse derjenigen Dinge, welche graduelle Unterschiede zulassen, steht daher hoch über all dem, was wir zu fassen vermögen[3]).

Dieses schlechthin und absolut Grösste, unbegreiflich, wie dasselbe stets für uns bleiben wird, aber ist nach allgemeiner Annahme absolute Einheit, absolute Notwendigkeit und in der Einheit zugleich Dreifaltigkeit[4]). Diese Beschaffenheit desselben übersteigt all unsere Vorstellungen; nach dem Zeug-

---

[1]) „Maximum quo maius esse nequit simpliciter et absolute, cum maius sit quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita . . .“ De docta ignorantia I, 4.

[2]) „Non aliter quam incomprehensibiliter attingimus“ l. c.

[3]) „Nam cum non sit de natura eorum quae excedens admittunt et excessum, super omne id est quod per nos concipi potest“ l. c.

[4]) cap. 5—9 l. c.

nisse und dem Beispiele, welches die grössten und einflussreichsten Denker vergangener Zeiten: ein Pythagoras, Platon, Aristoteles, Augustinus, Boethius uns hinterliessen, sind noch am ehesten die mathematischen geeignet, Aufklärung darüber uns einigermassen zu gewähren; doch so ohne weiteres lassen sich diese auf göttliche Dinge nicht übertragen[1]). Das schlechthin Grösste gehört, wie gesagt, nicht zu den Dingen, welche wir begreifen[2]); entschliessen wir uns daher, dasselbe durch Symbole zu erforschen, so müssen wir über die einfachen Vergleiche weit hinausgehen[3]). Falls wir zu dem Zwecke die Gebilde der Mathematik verwenden, müssen wir die mathematischen endlichen Figuren zuerst mit Rücksicht auf ihre Veränderlichkeiten und Begriffe betrachten[4]), sodann diese Begriffe der endlichen auf die bezüglichen unendlichen entsprechend übertragen[5]), hierauf drittens noch höher die Begriffe der unendlichen Figuren auf das unendliche, einfache sogar von jeder Gestalt absolut freie Wesen anwenden[6]). Alsdann, so hofft der Autor im stillen, wird unser Nichtwissen, ohne es zu begreifen, über die Weise belehrt, wie wir, die nun einmal mit Vergleichen sich abmühen müssen, uns das höchste Sein ziemlich treffend und wahr zu denken haben[7]).

---

[1]) cap. 10—12 l. c.

[2]) „Quoniam ex antehabitis constat maximum simpliciter nihil horum esse posse, quae per nos sciuntur aut concipiuntur . . .“ cap. 12. l. c.

[3]) „Hinc (vgl. die vorhergehende Anmerkung) cum ipsum symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem transilire necesse est“ l. c.

[4]) „Si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus“ l. c.

[5]) „Et (nicht „secundo“, wie in den Drucken steht, obgleich dies „secundo“ wirklich eine Verbesserung bedeutet) ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre“ l. c.

[6]) „Post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura“ l. c.

[7]) „Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quo modo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum“ l. c.

Heilige Männer von Talent sind ihm, das weiss er, in dieser Beziehung schon vorangegangen; indem sie die Figuren der Mathematik zu Hife nahmen, haben sie sich mancherlei Ausdrucksweisen bedient[1]). Der heilige Anselmus nämlich verglich die höchste Wahrheit mit der unendlichen Geraden[2]); andere sehr gescheite Denker die hochgebenedeite Dreieinigkeit mit dem unendlichen Dreieck, welches drei gleiche, rechte Winkel hat[3]); andere wiederum, welche die unendliche Einheit versinnbilden wollten, nannten Gott den unendlichen Kreis[4]), und endlich jene, welche an seine durch und durch aktuelle Existenz dachten, versicherten, er sei gewissermassen unendliche Kugel[5]). All diese Denker hätten sich in gleicher Weise von dem höchsten Wesen eine richtige Vorstellung gebildet[6]). Dies und hiermit zugleich den einen Grundgedanken aller insgesamt darzulegen setzt sich Cusanus zur Aufgabe[7]).

Gäbe es eine unendliche Linie, so wäre sie gerade, weiterhin Dreieck, Kreis und Kugel[8]). Kurzum ist die unendliche Linie unendlich aktuell alles das, was in dem Vermögen der endlichen liegt[9]). Diesem Verhalten entsprechend ist das grösste Sein im höchsten Grade aktuell alles dasjenige, was in dem

---

[1]) „Sancti viri et elevatissimi ingenii, qui se figuris applicarunt, varie locuti sunt“ l. c.

[2]) „Anselmus devotissimus veritatem maximam rectitudini infinitae comparavit“ l. c. Vgl. Anselmus, De veritate cap. 10, 18.

[3]) „Alii peritissimi trinitati superbenedictae triangulum trium aequalium et rectorum angulorum compararunt“ l. c.

[4]) „Alii qui unitatem infinitam figurare nisi sunt, deum circulum dixerunt infinitum“ l. c.

[5]) „Illi vero qui actualissimam dei existentiam considerarunt, deum quasi sphaeram infinitam affirmarunt“ l. c.

[6]) „Istos omnes simul de maximo recte concepisse . . . ostendemus“ l. c.

[7]) „Nos autem istos omnes . . recte concepisse et unam omnium sententiam ostendemus“ l. c.

[8]) cap. 13—15 l. c.

[9]) „Nunc manifestum est, quomodo infinita linea est omnia illa actu infinite, quae in potentia sunt finitae“ cap. 16 l. c. Anstatt „finitae“ steht im ältesten Drucke infinite, in den spätern „infinita“; durch diese kleine Änderung geht der eigentliche Sinn der Stelle gänzlich verloren.

Vermögen der absoluten Einfachheit gelegen ist[1]). In ihm ist das Kleinste zugleich auch das Grösste, so dass es jeden Gegensatz unendlich überragt. Aus dieser Grundanschauung liessen sich über dasselbe so viel negative Wahrheiten herleiten, wie man nur schreiben oder aussprechen könnte. Ja sogar, die ganze Gotteslehre, soweit wir sie zu begreifen vermögen, ergiebt sich aus diesem so weittragenden Princip[2]). Deshalb bemerkt auch jener grösste Erforscher göttlicher Geheimnisse, Dionysius vom Areopag, vom heiligen Bartholomäus, er habe die Theologie wundervoll verstanden, weil er von ihr behaupte, sie sei sehr gross und zugleich sehr klein[3]). Wer diese Eigenschaft derselben nämlich begreift, der, so denkt Cusanus, begreift alles. Alsdann nämlich steht Gott, welcher eben dies grösste Sein ist, wie der selbige folgere, über jede Bejahung da als die vollkommene und einzigartige Ursache des Alls, und über jede Verneinung ragt die Vorzüglichkeit dessen hoch empor, welcher schlechthin frei von allem und über allem ist[4]). Dies grösste, einfachste Sein ist zwar weder Substanz noch Accidens, jedoch teilt es offenkundig den gleichen Namen viel eher mit den Dingen, welche unmittelbar, als mit denen, welche nur mittelbar an ihm teilnehmen, d. h. eher mit Substanzen als mit den Accidentien. Daher nennt dasselbe der grosse Dionysius ein Mehr als Substanz oder Übersubstanz lieber, als Überaccidens[5]); denn viel mehr hat es zu bedeuten, ein Ding Übersub-

---

[1]) „Habemus translative in maximo simplici pariformiter quomodo ipsum maximum est actu maxime omnia illa, quae in potentia sunt simplicitatis absolutae" l. c.

[2]) „Immo omnis theologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicitur" l. c.

[3]) „Propter quod maximus ille divinorum scrutator Dionysius Ariopagites . . dicit beatissimum Barptolemaeum mirifice intellexisse theologiam, qui aiebat eam maximam pariter et minimam" l. c. Vgl. Dionysius, De mystica theol. cap. 1 § 3, bei Migne 1000 B.

[4]) „Deus enim qui est hoc ipsum maximum . . . tunc super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa et super ablationem omnium excellentia illius, qui simpliciter absolutus ab omnibus et ultra omnia est" l. c. Vgl. Dionysius, De myst. theol. cap. 5, bei Migne 1048 B

[5]) „Unde Dionysius maximus ipsum plus quam substantiam sive supersubstantialem vocat potius quam superaccidentalem" cap. 18 l. c. Vgl. Dionysius, De divin. nominibus cap. 2 § 3, bei Migne 640 B.

stanz, als Überaccidens zu nennen; darum wird dem höchsten Sein jene Benennung passender, als diese, beigelegt.

Ähnlich wie nach den hier angegebenen Grundzügen durch die unendliche gerade Linie die unendlichste und einfachste Wesenheit[1]), so gedenkt unser Autor durch das unendliche Dreieck die Dreifaltigkeit, durch den unendlichen Kreis die Einheit und durch die unendliche Kugel die aktuelle Existenz zu veranschaulichen[2]). Was somit bei früheren hervorragenden Denkern an Vergleichen aus der Mathematik zerstreut sich findet, dies alles beschloss unser Autor zusammenzutragen und systematisch zu ordnen. Er ist soweit entfernt funkelnagelneue Lehren zu bieten, dass er vielmehr in allen bisherigen Namen Gottes, sogar in den mancherlei Benennungen desselben durch die Heiden, ein Bisschen Wahrheit zu finden sich bemüht. Den Vorgängern gegenüber ist sein Hauptbestreben darauf gerichtet unser Unvermögen in theologischen Dingen mit allem Nachdrucke zu betonen. Das heilige Nichtwissen soll ihn darüber belehren, dass Gott unaussprechlich gross; dies deshalb, weil er unendlich grösser als alles, was man benennen kann[3]). Und weil gerade dieser Satz sehr richtig, so reden wir ziemlich richtig durch Entfernen und Verneinen über ihn[4]). Dies that auch der grosse Dionysius; denn er lässt ihn weder Wahrheit, Vernunft, Licht noch sonst irgend etwas von dem sein, was man benennen kann[5]).

Nachdem dann auf die angedeutete Art die Belehrung über das Nichtwissen bezüglich des absolut Grössten durch

---

[1]) Vgl. „Ex isto quod infinita curvitas est infinita rectitudo elicimus transsumptive in maximo de simplicissima et infinitissima eius essentia“ cap. 16 l. c.

[2]) Vgl. die Ausführung des Planes cap. 19—23 l. c.

[3]) „Docuit (zur Erklärung des Futurums im Texte angesichts des Perfektums in der hier ausgehobenen Stelle diene die Bemerkung, dass die in Rede stehende Stelle erst nach Ausführung des Planes geschrieben ist) nos sacra ignorantia deum ineffabilem, et hoc quia maior est per infinitum omnibus quae nominari possunt“ cap. 26 l. c.

[4]) „Et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur“ l. c.

[5]) „Dionysius . . eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quicquam eorum quae dici possunt esse voluit“ l. c. Vgl. Dionysius, De myst. theol. cap. 5, bei Migne 1047 A.

gewisse symbolische Zeichnungen ist erledigt worden, will der Autor weiterhin auf Grund jener Belehrung, welche ein klein wenig im Schatten uns leuchtet, auf dem nämlichen Wege die Gegenstände untersuchen, welche all das, was sie sind, von dem absolut Grössten haben[1]). Die Wirkung aber, sagt er sich gleich von vornherein, ist gänzlich von der Ursache abhängig, aus sich selbst nichts; sie richtet sich nach Urheber und Ursache, wodurch sie das, was sie, ist, so annähernd und genau wie sie nur kann[2]). Offenbar ist es daher schwer die Beschaffenheit des beschränkten Seins, nachdem das absolute Urbild unerkannt geblieben, zu erfassen[3]). Auch hier ist es daher angebracht über unser Begreifen hinaus in einer Art Nichtwissen unterrichtet zu sein[4]). Ohne die Wahrheit genau, wie sie ist, zu fassen, werden wir alsdann wenigstens dahin gelangen dieselbe existieren zu sehen, sie, die wir zu begreifen jetzt nicht vermögen[5]). Dies soll das Ziel der Arbeit in ihrem zweiten Teile sein[6]).

Belehrt hat ihn das heilige Nichtwissen im ersten, dass nichts, ausgenommen das schlechthin Grösste, aus sich und notwendigerweise, dahingegen ein jedes Ding das, was es ist, soweit es ist, von ihm ist[7]). Es hat das Geschöpf von Gott,

---

[1]) Vgl. „Doctrina ignorantiae taliter circa absoluti maximi naturam expedita per symbolicos quosdam characteres amplius per ipsam aliquantulum in umbra nobis resplendentem eadem via ea inquirimus, quae omne id quod sunt ab ipso absoluto maximo sunt.“ De docta ignorant. lib. II, praefatio.

[2]) „Cum autem causatum sit penitus a causa et a se nihil et originem atque rationem qua est id quod est, quanto propinquius et similius potest, concomitetur . .“ l. c.

[3]) „patet (vgl. die vorhergehende Anmerkung) difficile contractionis naturam attingi exemplari absoluto incognito“ l. c.

[4]) „Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit“ l. c.

[5]) „Ut praecisionem veritatis uti est non capientes ad hoc saltem ducamur, ut ipsam esse videamus, quam nunc comprehendere non valemus“ l. c.

[6]) „Hic est mei laboris finis in hac parte“ l. c.

[7]) „Docuit nos sacra ignorantia in prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter . . . necesseque esse omne quod est id quod est in quantum est ab ipso esse“ cap. 2 l. c.

dass es eins, unterschieden und verbunden mit dem All; dass aber seine Einheit in Vielheit, sein Unterschied in Wirrwar und seine Verbindung in Zwietracht, das hat es nicht von Gott, auch sonst nicht von irgend einer eigentlichen Ursache, sondern zufällig[1]). Wer also begreift, indem er in dem Geschöpfe die absolute Notwendigkeit, von der es, und den Zufall, ohne den es nicht ist, in eins verbindet, dessen Sein? Allem Anscheine nach ist nämlich das Geschöpf, welches weder Gott noch auch nichts, gleichsam nach Gott und vor dem Nichts, zwischen Gott und dem Nichts[2]); ähnlich äussert ja auch einer der Weisen: Gott ist durch Vermittlung des Seienden Gegensatz des Nichts[3]). Wer demnach vermag zu verstehen, wie das Geschöpf vor dem Ewigen und hiermit in der Zeit ist? wer einzusehen, dass Gott die Form des Seins und dennoch mit dem Geschöpfe sich nicht vermischt[4])? zu begreifen, wie Gott durch sichtbare Geschöpfe uns begreiflich werden kann? zu verstehen endlich, wie alles, indem es die Verschiedenheit aus Zufälligem her hat, ein Bild jener einzigen unendlichen Form ist[5])? Es ist, als ob das Geschöpf ein Gott aus Zufall, eine endliche Unendlichkeit, ein geschaffener Gott sei[6]). Doch all diese Unbegreiflichkeiten dürfen uns nimmer

---

[1]) „Habet . . creatura a deo, ut sit una, discreta et connexa universo . . .; quod autem eius unitas est in pluralitate, discretio in confusione et connexio in discordantia, a deo non habet neque ab aliqua causa positiva, sed contingenter“ l. c.

[2]) „Nam videtur quod ipsa creatura, quae nec est deus nec nihil, sit quasi post deum et ante nihil, intra deum et nihil“ l. c.

[3]) „Ut ait unus sapientum: deus est oppositio nihil mediatione entis“ l. c. Der angeführte Satz ist dem „Liber 24 philosophorum“ entnommen; jeder der 24 Philosophen giebt eine Definition Gottes, und die 24 Definitionen zusammen bilden den „Liber“; die soeben erwähnte steht an 14. Stelle. Vgl. den zu Erfurt befindlichen cod. Ampl. No. 151 fol. 22a und das Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters Bd. 2 S. 427 f.

[4]) „Quis . . intelligere potest deum esse essendi formam nec tamen immisceri creaturae?“ l. c.

[5]) „Quis . . intelligere posset, quomodo omnia illius unicae infinitae formae sunt imago diversitatem ex contingenti habendo?“ l. c.

[6]) „Quasi (im Anschlusse an die letzte Anmerkung) creatura sit deus occasionatus . . quasi infinitas finita aut deus creatus“ l. c.

abhalten, nach einer annehmbaren Formel zur Bezeichnung des Verhältnisses, welches zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht, mit Eifer zu suchen. Am annehmbarsten dürfte diese sein: Das grösste Sein enthält und entfaltet ideal alles[1]). Gott ist Enthalt und Entfaltung aller Dinge; insofern er Enthalt, sind alle in ihm er selber, und sofern er die Entfaltung, ist er in allen, gleichwie das Wahre im Bilde, das, was sie sind[2]). Dieses Thatsächliche kennt man allerdings, nicht indessen die Weise, wie das Enthalten und Entfalten vor sich geht; nur dies Eine weiss man in dieser Beziehung, dass man den näheren Hergang nicht weiss[3]).

Aber selbst dieser ungünstige Umstand darf uns nicht abschrecken, weitere Aufschlüsse zu suchen. Weil wir jetzt durch die „*docta ignorantia*“ wissen, dass alles entweder das absolut Grösste, oder von ihm ist, so lassen sich denn doch aus diesem Satze viele Aufschlüsse über die Welt oder das All gewinnen. Dies All, welches man bloss das beschränkt oder konkret sehr Grosse sein lassen darf[4]), richtet sich nämlich darum, weil es von dem Absoluten all das, was es ist,

---

[1]) „Quomodo maximum complicet et explicet omnia intellectibiliter“: lautet cap. 3 l. c. die Überschrift.

[2]) „Scias deum omnium rerum complicationem et explicationem et, ut est complicatio, omnia in ipso esse ipsum et, ut est explicatio, ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine“ l. c.

[3]) Vgl. „Necesse est . . fateri te penitus et complicationem et explicationem quomodo fiat ignorare et hoc tantum scire quod tu ignoras modum, licet etiam scias deum“ u. s. w.; siehe die vorhergehende Anmerkung.

[4]) Vgl. „Quod maximum contractum („seu concretum“: fügt gleich der folgende Satz des angezogenen Kapitels zur Erklärung hinzu) tantum esse volo“ cap. 4 l. c. Zur Übersetzung des Superlativus „maximum“ durch den Positiv mit einem adverbialen Zusatze: „das sehr Grosse“ sei kurz bemerkt, dass dieselbe 1. zulässig, 2. hier erforderlich ist. Wie bekannt, bezeichnet der lateinische Superlativ nicht ausschliesslich den höchsten, sondern auch einen bloss sehr hohen Grad. Da nur Gott in unserm Falle der höchste zukommt, kann die Welt nur auf einen sehr hohen Anspruch erheben. Diese ganz elementar grammatische Bemerkung schien mir hier angesichts der Deutung, welche das „maximum contractum“ bei Cusanus gewöhnlich erfährt, nicht überflüssig.

hat, nach jenem, welches das höchst absolut Grösste, so sehr, wie es kann[1]). Jene Eigenschaften also, welche dem absolut Grössten, weil absolut, höchst absolut zukommen, müssen wir dem beschränkt sehr Grossen beschränkt zukommen lassen[2]). Demnach ist die Welt oder das All das beschränkt sehr Grosse, das Eine, welches den beschränkten Gegensätzen, soforn sie entgegengesetzt, zuvorkommt; welches beschränkt das ist, was überhaupt existiert, daher in allem das beschränkte Princip und das beschränkte Endziel der Dinge, das beschränkte Seiende, die beschränkte Unendlichkeit ist, so dass es beschränkt unendlich; in welchem das All ohne Vielheit eben das beschränkt sehr Grosse mit beschränkter Einfachheit und Unterschiedslosigkeit ausmacht[3]). Wenn man daher recht auf das Wesen der Beschränktheit achthat, so ist alles klar[4]). Nicht zu vergessen ist dann insbesondere, dass die beschränkt sehr grosse Einheit auch, insofern sie Einheit, dreieinig ist[5]); nicht zwar absolut, so dass die Dreieinigkeit auch Einheit, sondern beschränkt, so dass die Einheit, wie das Ganze in seinen Teilen, nur in der Dreieinigkeit beschränkt existiert[6]). Deshalb besitzen die drei Korrelate, welche in der Gottheit Personen heissen, hier ein wirkliches Sein nur in der Einheit zusammen[7]). In dem

---

[1]) „Nam ipsum contractum seu concretum, cum ab absoluto omne id habeat quod est, tunc illud quod est maximum maxime absolutum, quantum potest, imitatur“ l. c.

[2]) „Igitur quae . . . ei (sc. absoluto maximo) ut absoluto absolute maxime conveniunt, illa contracto contracte convenire affirmamus“ l. c.

[3]) „Ita pariformiter mundus sive universum est contractum maximum — atque unum, opposita praeveniens contracta ut sunt contraria, existens contracte id quod sunt omnia, in omnibus principium contractum atque contractus finis rerum, ens contractum, infinitas contracta ut sit contracte infinitus, in quo omnia sine pluralitate sunt ipsum maximum contractum cum contracta simplicitate et indistinctione“ l. c.

[4]) „Unde quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara“ l. c.

[5]) „Ita quidem unitas maxima contracta etiam, ut est unitas, est trina“ cap. 7 l. c.

[6]) „non quidem absolute, ut trinitas sit unitas, sed contracte, ita quod unitas non sit nisi in trinitate, ut totum in partibus, contracte“ l. c.

[7]) „Propter hoc tres illae correlationes, quae in divinis personae vocantur, non habent esse actu nisi in unitate simul“ l. c.

einen All, welches das beschränkt sehr Grosse, giebt es nämlich drei Seinsweisen, aus welchen die allgemeine Seinsweise besteht[1]). Die eine derselben besteht darin, dass die Dinge in der begreifenden Notwendigkeit[2]) existieren, eine Notwendigkeit, in welcher, wie beispielsweise im Geiste, die Formen der Dinge in sich wahr, von einander unterschieden und naturgemäss geordnet erscheinen[3]); eine andere sodann darin, dass die Dinge in einer fest bestimmten Möglichkeit dies oder jenes aktuell sind[4]); die unterste schliesslich ist darin zu suchen, dass die Dinge existieren können, und dieses ist die reine Möglichkeit[5]). Wegen ihrer Wichtigkeit will der Autor nicht unterlassen, auf die genannten drei Seinsweisen näher einzugehen, darüber die Ansicht der Alten: der Platoniker und Peripatetiker, der Stoiker und Epikureer einzuholen und dann summarisch wenigstens das, was unser Nichtwissen zu einem gelehrten machen kann, zu erzählen[6]). Es steht zu hoffen, dass die *„docta ignorantia“* auf diesem Wege Sätze, welche bisher unerhört, und über die man sich vielleicht wundert, als wahr nachweist[7]).

Wenn dann in obiger Weise über das All das Allernotwendigste wird gesagt sein, will der Autor über das absolut

---

[1]) „Tres modi essendi . . sunt in una universitate quae est maximum contractum, ex quibus est unus universalis modus essendi“ l. c.

[2]) „necessitas complexionis“: dieselbe, den Platonikern entnommen, steht der „necessitas absoluta“, welche Gott, „ut scilicet deus est forma formarum“ l. c., gegenüber.

[3]) „Alius modus est, ut res sunt in necessitate complexionis, in qua sunt rerum formae in se verae cum distinctione et ordine naturae, sicut in mente“ l. c.

[4]) „Alius modus essendi est, ut res sunt in possibilitate determinata actu hoc vel illud“ l. c.

[5]) „Et infimus modus essendi est, ut res possunt esse, et est possibilitas pura“ l. c.

[6]) Vgl. „Ut summatim saltem ea quae nostram ignorantiam doctam efficere possunt hic enarremus, iam dictos essendi trinos modos aliquantulum discutiamus a possibilitate inchoantes, de qua multa quidem per veteres dicta sunt“ cap. 8 l. c. Die Ausführung des Planes füllt cap. 8—14, d. h. die zweite Hälfte des zweiten Buches.

[7]) Vgl. „Fortassis admirabuntur qui ista prius inaudita legerint, postquam ea vera esse docta ignorantia ostendit“ cap. 11 l. c.

und zugleich beschränkt sehr Grosse, über Jesus Christus, stets hochgepriesen, einige Nachforschungen im Nichtwissen zur Mehrung unseres Glaubens und unserer Vervollkommnung gelehrt anstellen[1]). Diese Nachforschungen sollen von den Thaten, welche Jesus als Mensch über menschliches Können hinaus durch göttliche Kraft vollbrachte, und den sonstigen Äusserungen ausgehen, die er, der in allen Stücken wahrhaft erfunden, über sich selbst gethan[2]), sollen weiterhin auch die Blutzeugen berücksichtigen[3]) und sich streng an die einzelnen Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses halten[4]).

Dies wäre der Plan, welchen Cusanus, wie sich aus vorliegenden und soeben mitgeteilten Thatsachen rückwärts schliessen lässt, im Anschlusse an das Erlebnis des Jahres 1438 entwarf. Ausgeführt den Plan, beziehungsweise dessen Ausführung vollendet hat er erst zwei Jahre später; es geschah dies nämlich nach einer ganz zuverlässigen Angabe am 12. Februar 1440 in Cues[5]). Danach sind „die für uns unbegreiflichen Wahrheiten" auf drei Bücher verteilt, von denen das erste das absolut Grösste (Gott), das zweite das beschränkt sehr Grosse (das All) und das dritte das absolut und zugleich beschränkt sehr Grosse (Christus) zum Gegenstande hat[6]). Ein

---

[1]) „Paucis his de universo praemissis . . . de maximo absoluto pariter et contracto, Jesu Christo semper benedicto, aliqua docte in ignorantia perquiramus in augmentum fidei et perfectionis nostrae." De docta ignor. lib. 3, praefatio.

[2]) „ex iis, quae ipse (sc. Jesus) existens homo supra hominem divine operatus est, ac aliis, quae ipse in omnibus verax repertus de se ipso affirmavit . . ." cap. 4 l. c.

[3]) „Testimonium in sanguine suo perhibentibus etiam iis qui cum ipso conversati sunt" l. c.

[4]) Dies wird zwar ausdrücklich nirgends ausgesprochen, ergiebt sich aber aus der Ausführung des zugeschriebenen Planes, wie sie die Kapitel 4 — 11, die letzten zwei Dritteile des dritten Buches, enthalten.

[5]) „Complevi in Cusa 1440 XII. Februarii": schrieb der Autor eigenhändig an den Schluss der „docta ignorantia" in seinem Handexemplar, dem jetzigen, schon oben S. 66 erwähnten cod. E 2. Aus diesem höchstwahrscheinlich ist dann die Notiz in den cod. lat. Monac. 14213 (Em. cod. 32) fol. 33a übergegangen.

[6]) Vgl. die schöne „Elucidatio praeambularis subsequentium" De docta ignor. I, 2 und dann auch das Schlusswort des ganzen Werkes.

einziger Begriff bildet hiernach die Grundlage der Einteilung, und, indem zwei Seiten desselben besonders betont werden, ergiebt sich die erwähnte Dreiteilung.

Obgleich die *„docta ignorantia“*, wie oben nach Möglichkeit anzudeuten versucht ward, überall an das Überlieferte: das erste Buch vornehmlich an die angeblichen Schriften des Dionysius, das zweite an die griechischen Philosophen und das dritte an das apostolische Glaubensbekenntnis anknüpft, so liefert sie doch, wie ihr Verfasser selbst zu versichern nicht unterlässt, mancherlei bisher zwar unerhörte aber dennoch richtige Gedanken[1]). Hinweise auf solch neue, bisher unerhörte Dinge enthält namentlich das zweite Buch mehrere. Die Alten, so heisst es daselbst, hätten in der Meinung, aus nichts werde nichts, behauptet, es gebe eine Art absolute Möglichkeit, alles zu sein[2]). Durch die *„docta ignorantia“* hingegen fänden wir, dass unmöglich die Möglichkeit absolut sein kann[3]). Über die Seele oder die Form des Alls waren die Schulen des Altertums und schon deren Meister sehr verschiedener Ansicht. Es haben sich darüber hinlänglich scharfsinnig und verständig die Platoniker ausgesprochen, sie sind aber durch Aristoteles, welcher mehr in äusserem Wortschwall als in kerniger Einsicht dieselben zu widerlegen sich mühte, vielleicht unverständig getadelt worden[4]). Aber welche von den beiden Parteien noch am ehesten recht hat, das soll die *„docta ignorantia“* zeigen[5]). Es zeigt sich dann, dass die Philosophen über das göttliche Wort und das absolut Grösste genügend nicht

---

[1]) „prius inaudita . . vera“ vgl. oben S. 79 Anm. 7.

[2]) „Omnium (sc. veterum) sententia fuit ex nihilo nihil fieri, et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem . . affirmarunt“ lib. 2 cap. 8.

[3]) „Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse“ l. c.

[4]) „Acute satis atque rationabiliter locuti sunt Platonici, forte irrationabiliter per Aristotelem reprehensi, qui potius in cortice verborum quam medullari intelligentia eos redarguere nisus est“ cap. 9 l. c. Diese Stelle erscheint mir in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert.

[5]) „Sed utrum sit verius, per doctam ignorantiam eliciemus“ l. c.

unterrichtet waren[1]), darum Geist, Seele und (begreifende)[2]) Notwendigkeit in einer Art Entfaltung der absoluten Notwendigkeit ohne Beschränkung sich dachten[3]). Auf das dritte immanente Weltprincip, die Bewegung der Form zur Materie, den verbindenden Geist, analog dem göttlichen Geiste, von welchem jener stammt, und welcher eben durch jene Bewegung alles in Bewegung setzt[4]), aber sind jene alten Philosophen, weil sie nicht daran dachten das beschränkt sehr Grosse für ein Bild des absolut Grössten zu erklären, gar nicht gekommen[5]). Wohl kennt Aristoteles ein drittes Princip. Indem derselbe die Ansichten aller Philosophen zu vereinigen suchte, sagte er, die Principien, welche der Substanz innewohnen, seien einander entgegengesetzt, und nannte drei Principien: Materie, Form und Privation[6]). Es ist indessen anzu-

---

[1]) „Philosophi quidem de verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant“ l. c.

[2]) Es steht im Texte zwar bloss „necessitas“, aber es ist zum Unterschiede von „nesessitas absoluta“ augenscheinlich die „necessitas complexionis“ gemeint, vgl. darüber oben S. 79 Anm. 2. Zum richtigen Verständnisse der Stelle schien die Beifügung geradezu gefordert.

[3]) „Ideo mentem et animam ac necessitatem in quadam explicatione necessitatis absolutae sine contractione considerarunt“ l. c. In den Drucken steht „absolute“ anstatt „absolutae“, aber jenes ist schwerlich richtig. Auf die Handschrift ist, weil sie die Form „absolute“ doppeldeutig gebraucht, in unserm Falle eine Entscheidung nicht zu bauen. Die „Philosophen“, von welchen an unserer Stelle so unbestimmt die Rede ist, sind augenscheinlich die „lieben“ Neuplatoniker.

[4]) Vgl. „Hic autem motus sive spiritus (connexionis) descendit a spiritu divino, qui per ipsum motum cuncta movet“ lib. 2 cap. 3.

[5]) Eine prägnante Einzelstelle zum Belege dieses Satzes ist mir zwar nicht bekannt, der Satz selbst aber ergiebt sich meines Erachtens aus lib. 2 cap. 5 ganz klar. Vgl. oben S. 78.

[6]) „Aristoteles concordando omnes philosophos dicebat principia quae substantiae insunt esse contraria et tria nominavit principia: materiam, formam et privationem.“ De beryllo cap. 25. Mit diesem Citate greife ich freilich dem Gange der Abhandlung in etwas vor, allein, weil dasselbe mit den zwei folgenden in unserm obigen Zusammenhange so höchst bezeichnend ist, mag dieses Vorgreifen gerechtfertigt erscheinen. De beryllo ward am 18. August 1458 vollendet. Man beachte hier nebenbei auch, wie sich im Laufe der Jahre das Urteil des Cusanus über Aristoteles gegen früher (vgl. S. 81 Anm. 4) wesentlich geändert hat.

nehmen, dass er selbst, obgleich er vor allen für den fleissigsten und scharfsinnigsten Forscher gehalten wird, sowie auch alle andern in diesem einen Punkte gar sehr von der Wahrheit abgewichen sind[1]); denn weil die Principien einander entgegengesetzt sind, so haben sie das dritte unbedingt notwendige Princip nicht erfasst[2]). Ebensowenig sind die Alten, weil sie in der *„docta ignorantia“* zurückblieben, zu annähernd richtigen Vorstellungen über die Bewegungen im Weltraume gekommen[3]). Trotz ihrer entgegengesetzten Ansicht steht nämlich fest, dass diese unsere Erde, obgleich solches nicht sichtbar ist, sich in Wahrheit bewegt; denn wir nehmen eine Bewegung nur durch Beziehung des sich bewegenden Körpers auf einen festen Punkt wahr[4]). Nun aber erscheint die Welt, ihre Bewegung und Gestalt gleichsam wie ein Rad in einem Rade, wie eine Kugel in einer Kugel, welche nirgends einen Mittelpunkt oder eine Oberfläche besitzt[5]). Da kann nur die *„docta ignorantia“* helfen[6]). Dass sie wirklich geholfen, versichert sie selbst; denn sie schliesst unter andern mit folgenden, besonders erwähnenswerten Worten: „Es muss in solchen tiefsinnigen Untersuchungen, wie die vorstehenden, das ganze Bemühen unseres menschlichen Geistes darauf ausgehen sich zu jener Einfachheit, wo die Gegensätze sich vereinigen, zu erheben. Hierum dreht sich der Grundgedanke des ersten

---

[1]) „Arbitror ipsum, quamvis super omnes diligentissimus atque acutissimus habeatur discursor, atque omnes in uno maxime defecisse“ l. c.

[2]) „Nam cum principia sint contraria, tertium principium utique necessarium non attigerunt“ l. c.

[3]) Vgl. „Ad ista iam dicta (sc. de motu) veteres non attigerunt, quia in docta ignorantia defecerunt.“ De docta ignorant. lib. 2 cap. 12. Die „dicta“ enthalten nach der ganzen Anschauungsweise des Cusanus nur annähernd richtige Vorstellungen, daher kommt dies Beiwort oben in den Text.

[4]) „Jam nobis manifestum est terram istam in veritate moveri, licet nobis hoc non appareat, cum non apprehendimus motum nisi per quandam comparationem ad fixum“ l. c.

[5]) „Per intellectum . . . vides mundum et eius motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota et sphaera in sphaera nullibi habens centrum vel circumferentiam“ cap. 11 l. c.

[6]) „Per intellectum (vgl. die gerade vorhergehende Anmerkung), cui tantum docta servit ignorantia“ l. c.

Buches[1]). Das zweite zieht aus jenem bezüglich des Alls weit über das gewöhnliche Verfahren der Philosophen hinaus einige Folgerungen, welche seltsam für die Mehrzahl[2]). Und jetzt hat der Verfasser endlich auch das dritte über Jesus Christus, indem er stets von der nämlichen Grundlage aus fortschritt, glücklich vollendet[3]).

An die *„docta ignorantia“* schliesst sich unmittelbar an

2. *De coniecturis.*

Zunächst nämlich sind die beiden Schriften ein und derselben Persönlichkeit zugeeignet. Es ist dies Julian Cesarini, einst der Lehrer ihres Verfassers an der Universität zu Padua, dann dessen ganz besonderer Gönner auf dem Koncil zu Basel, der, wie es in der Widmung zu der ersten Schrift heisst, bei dem apostolischen Stuhl in den wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten vollauf beschäftigte Kardinal[4]), zugleich der gründlichste Kenner nicht bloss der lateinischen, sondern seit kurzem auch der griechischen Schriftsteller[5]). Ihn, das grosse, bereits erprobte Genie, den einzigartigen unter seinen Lehrern[6]), bittet der Autor, es seiner bekannten Liebenswürdigkeit entsprechend nicht übel zu deuten, wenn er ihn, während er seine barbarischen Ungereimtheiten allzu kühn auszukramen versuche, zum Gutachter erkiese[7]). Vielmehr möge

---

[1]) „Debet . . in his profundis (nicht „profundus“, wie in den Drucken zu lesen, eine Lesart, welche geradezu widersinnig) omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt, in quo laborat prioris libelli conceptus“ lib. 3, peroratio.

[2]) „Secundus ex illo pauca de universo supra philosophorum communem viam elicit rara multis“ l. c.

[3]) „Et nunc complevi finaliter tertium de Jesu . . libellum ex eodem semper progrediens fundamento“ l. c.

[4]) „Apud apostolicam sedem in publicis maximis negotiis occupatissimo“ De docta ignor. dedicatio.

[5]) „et post omnium Latinorum scriptorum qui hactenus claruerunt supremam notitiam et nunc Graecorum etiam . . .“ l. c.

[6]) „praeceptorum unice“ l. c.

[7]) Vgl. „Admirabitur et recte maximum tuum etiam probatissimum ingenium, quid sibi hoc velit quod dum meas barbaras ineptias incautius pandere attento, te arbitrum eligo“: Anfang der Widmung.

derselbe glauben, dass darin etwas Wissenswertes verborgen liege, und von einem Deutschen ein wie immer geartetes Forschungsverfahren in göttlichen Dingen, welches ungeheuere Anstrengung ihm selbst höchst beifallswert gemacht, huldvollst entgegennehmen[1]). Den nämlichen Cesarini bittet der Autor in der Widmung zu der Schrift *„de coniecturis“* überdies noch, derselben durch das fast göttliche Licht seiner erprobten Vernunft von wunderbarem Strahlenglanze die denkbar mögliche Verfeinerung angedeihen zu lassen[2]). Er sagt sich nämlich, dass die folgende Formel zum Erforschen der Wissenschaften trotz ihrer Unfertigkeit nicht untergehen könne, wenn ein allenthalben so berühmter Mann, wie dieser, sich herbeilasse, dieselbe der Annahme und der Verbesserungsfeile für wert zu erachten[3]). Drum denn möge dieser durch sein hohes Ansehen denen den nötigen Mut einflössen, welche den kurzen, sehr ebenen Weg zu betreten sich anschicken, auf dem gerade die erhabensten Dinge offen vor Augen liegen[4]).

Mehr noch als die Widmung deutet auf die enge Zusammengehörigkeit der beiden Schriften der wiederholte Hinweis in der ersten auf die zweite. Zwar nicht schon, soweit ich sehe, das erste Buch, wohl aber gleich das erste Kapitel des zweiten Buches der *„docta ignorantia“* enthält einen solchen Hinweis. Daselbst nämlich lesen wir: Bei gegensätzlichen Dingen treffen wir auf Grundunterschiede: z. B. bei dem Einfachen und Zusammengesetzten, dem Abstrakten und Konkreten, dem Vergänglichen und Unvergäng-

---

[1]) „Quam ob rem, praeceptorum unice, pro tua humanitate aliquid digni hic latitare existimes et ex Germano in rebus divinis qualemcumque ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit“: Schluss der Widmung zu „docta ignorantia“.

[2]) „Ille (sc. de coniecturis conceptus) pene divino lumine admirabilis resplendentiae probatissimi tui intellectus possibilem purgationem accipere queat.“ De coniecturis lib. 1 cap. 1.

[3]) „Sic enim hanc indagandarum artium formulam in ruditate sua occumbere non posse, si vir omnium clarissimus eam acceptatione dignam correctionis lima facere dignabitur“ l. c.

[4]) „Praebe igitur tua ornatissima auctoritate intrantibus animum ad brevem planissimam viam altissima quaeque patendi“ l. c.

lichen und dergleichen[1]). Die Zusammensetzung ist in dem einen Dinge in einer Art Einfachheit, und in einem andern die Einfachheit in der Zusammensetzung und so fort. Dies werden wir in dem Buche der *„coniecturae“*, wo darüber ziemlich weitläufig wird gehandelt werden, zeigen[2]). Das durch und durch absolut Allgemeine ist Gott; auf welche Weise das Allgemeine aber in der Vernunft ist, dies werden wir in dem Buche der *„coniecturae“* sehen[3]). Ebenso bleibt dem Buche *„de coniecturis“* die Art zu berühren vorbehalten, wie die Möglichkeit stufenweise zur Wirklichkeit fortschreitet[4]). Auch über die Beziehung der Formen zu dem vernünftigen Geschöpfe sollen in dem Buche *„de coniecturis“* einige Erläuterungen folgen[5]). Über die Stufen des Alls soll anderswo gehandelt werden[6]), augenscheinlich ist dabei an das Buch *„de coniecturis“* gedacht, und thatsächlich ist darin von jenen die Rede. Vielleicht giebt es noch andere Geister, über diese im Buche *„de coniecturis“*[7]). Ein jedes Ding im All erfreut sich einer gewissen Besonderheit, das eine ist dem andern zwar mehr oder minder ähnlich, aber niemals ihm völlig gleich. Ausführlichere Angaben über diesen höchst wichtigen Satz werden in dem Buche der *„coniecturae“* in Aussicht gestellt[8]).

Dies sind die zahlreichen, in der *„docta ignorantia“* zerstreut sich findenden Hinweise auf eine neue Schrift, welche

---

[1]) „In oppositis excedens et excessum reperimus ut in simplici et composito, abstracto et concreto, formali et materiali, corruptibili et incorruptibili et ceteris.“ De docta ignor. II, 1.

[2]) „Compositio in uno est in quadam simplicitate et in alio simplicitas in compositione . . ita de reliquis, prout ostendemus in libro coniecturarum, ubi de hoc latius agetur“ l. c.

[3]) „Quomodo autem universale sit in intellectu, in libro coniecturarum videbimus“ cap. 6 l. c.

[4]) „Quomodo autem possibilitas ad actum gradatim progrediatur, libro de coniecturis tangendum relinquimus“ cap. 8 l. c.

[5]) Vgl. „Formae . . quae sunt in natura intellectuali creata . . sine contractione non sunt . . . de quo quaedam in libro de coniecturis“ cap. 9 l. c.

[6]) „De quibus (sc. gradibus universi) alibi tangemus“ cap. 10 l. c.

[7]) „Sunt fortassis alii spiritus (sc. angeli), de quibus in de coniecturis“ lib. 3 cap. 1 l. c.

[8]) „Plura his in libro coniecturarum elicientur“ l. c.

die genannte zu erweitern bestimmt ist. Nicht um Gott, auch nicht um den Gottmenschen des ersten beziehungsweise des dritten Buches, sondern, wie aus den gemachten Andeutungen und sogar schon aus den Stellen, wo sich dieselben finden, klar erhellt, um das All des zweiten Buches handelt es sich dabei.

Das zweite Buch der *„docta ignorantia“* nämlich bietet, wie der Autor bei der Ausarbeitung desselben augenscheinlich selber fühlte, nur zu sehr die allgemeinsten Grundzüge einer Kosmologie, erörtert bloss den unbegreiflichen Ursprung und im Anschlusse hieran die drei immanenten Weltprincipien. Dagegen unterbleibt gänzlich ein Eingehen auf die mannigfaltigen Seinsabstufungen der Dinge im All. Das hier Versäumte soll das Buch *„de coniecturis“* nachholen.

Die Bezeichnung der neuen Schrift bleibt sich an den verschiedenen Stellen nicht gleich; bald ist von einem Buche der *„coniecturae“*, bald von einem solchen *„de coniecturis“* die Rede, und man kann nicht einmal sagen, dass zuerst jene und zuletzt diese Bezeichnung beliebt ward; denn die erste findet sich zuerst und, soweit ich sehe, auch zuletzt; daneben freilich die zweite gleich oft, und diese ging auch in den Titel über. Doch besteht zwischen diesem und jenen Ankündigungen noch ein bemerkenswerter Unterschied. Angekündigt nämlich wird allüberall nur ein einziges Buch, es liegen aber zwei vor. Die Verteilung des Stoffes auf zwei Bücher ist demgemäss erst nach Fertigstellung der *„docta ignorantia“* oder gar erst während der Ausarbeitung der neuen Schrift selbst erfolgt.

Dabei leitete den Verfasser die Absicht, durch eine Art handliche Anleitung die jüngern Leute, welche des Lichtes der Erfahrung noch entbehren, zur Darlegung dessen, was verborgen, anzulocken, auf dass sie von Stufe zu Stufe zu noch unbekannteren Dingen sich erheben[1]). Indem er zu dem Ende

---

[1]) Vgl. „Oportet autem quadam manuali ductione iuniores quosque experimentali luce carentes ad latentium ostensionem allicere, ut gradatim ad ignotiora erigantur.“ De coniect. I, 2.

das Geheimnisvolle seiner *„coniecturae“* ziemlich bequem aufhellt, will er an erster Stelle in einem verständigen, für alle sehr geläufigen Fortgange dem Vorstellungsvermögen klar nachgewiesene Grundbegriffe anpassen, wodurch unser Nachdenken zu der allgemeinen Fertigkeit, Annahmen zu bilden, gelangen kann[1]), sodann an zweiter Stelle gewisse anziehende Gedanken entwickeln, eine fruchtbringende Anwendung des Verfahrens in gewissen, sehr dankenswerten Folgerungen beifügen und so wahrheitshungrige Seelen zu sättigen Sorge tragen[2]). Ganz bescheiden aber bittet er im voraus die Leser, die Entdeckungen, welche er weiter unten anführe und dem schwachen Vermögen seines ebenso schwachen Geistes mit nicht geringem Nachdenken entlockt habe, als seine unmassgeblichen Annahmen, welche grössern Geistesstrahlungen vielleicht bei weitem nicht ebenbürtig seien, gütigst aufnehmen zu wollen[3]). Steht auch zu befürchten, dass dieselben wegen ihrer Unverträglichkeit mit der überlieferten Lehre vielen verachtungswert erscheinen werden, so sollen sie denn doch als Speise, welche nicht ganz ungeeignet zur Umwandlung in klarere Vernunftanschauungen, Geistern mit tieferm Blicke geboten werden[4]). Wer nämlich bestrebt sein wird, hierselbst eine Art Geistesnahrung durch ziemlich sorgfältigen Genuss und häufiges Wiederholen zu gewinnen, der wird, obgleich ihm das Gebotene für den Anfang vorzugsweise unverdaulich und durch

---

[1]) „Hinc ego coniecturarum mearum secretum commodius elucidando primo quadam rationali omnibus notissima progressione conceptui apodigmatica exemplaria configurabo, quibus noster discursus pergere queat ad generalem coniecturandi artem“ l. c.

[2]) „Secundo loco floridas quasdam annotationes eliciam et fructuosam applicatoriam praxim in gratissimis quibusdam resolutionibus adiiciens veri famelicas animas reficere curabo“ l. c.

[3]) „Has ipsas quas hic subinfero adinventiones ex possibilitate ingenioli mei non parva meditatione elicitas, meas accipito coniecturas fortassis maioribus intellectualibus fulgoribus longe impares“ l. c.

[4]) „Quas licet ego ob ineptitudinem traditionis a multis spernendas formidem, tamen ipsas quasi cibum non penitus incongruum ad transsubstantiandum in clariores intellectualitates altioribus mentibus administro“ l. c.

seine Neuheit nachteilig erscheint, indessen trostvolle Erquickung sich verschaffen[1]).

Trotz aller Bescheidenheit versteht es, wie man sieht, der Autor für sein neues Geisteserzeugnis gleich von vornherein Stimmung zu machen. Zu dem Zwecke verspricht er uns, wie bemerkt, vor allem „klar nachgewiesene, allgemein bekannte Grundvorstellungen." Als solche erscheinen die Zahlen, und die Zahlen verwertet er „in einem verständigen Fortgange" als Symbole[2]), wodurch er „das Geheimnisvolle seiner Annahmen ziemlich bequem aufhellt." In „einem naturgemässen Fortgange"[3]) schreitet die Eins durch die 2+3+4 zu der Zehn, der zweiten Einheit, diese durch die 20+30+40 zu der Hundert, der dritten Einheit, und diese hinwiederum durch die 200+300+400 zu der Tausend, der vierten und letzten Einheit, fort[4]). Die erste ist Symbol für die Gottheit, die zweite für die Geisterwelt, die dritte für die Menschen- und die vierte für die Körperwelt[5]). Wie in der Welt der Zahlen so bedingen auch in der des Wirklichen Einheit und Anderlei sich wechselseitig[6]). Die Einheit ist gleichsam das Licht und Bild der ersten Einheit, das Anderlei aber der Schatten und der Abfall von dem einfachsten, ersten Sein; die Einheit, die Form, das Anderlei aber die stoffliche Hülle. Man denke sich nun eine Pyramide des Lichtes und der Finsternis so in einander geschoben, dass die Spitze der einen die Grundfläche der andern in der Mitte senkrecht trifft. Dies ist die Musterfigur P[7]), die Figur für die „allgemeine Gewinnung von Annahmen." Gott, die absolut erste Einheit, ist gleichsam die

---

[1]) „Qui enim hic aliquid spiritualis alimoniae diligentiore masticatione atque crebra ruminatione elicere studuerit, acquiret consolatoriam refectionem, etiamsi primo ista cruda atque novitate sua offensiva potius videantur" l. c.

[2]) „Symbolicum exemplar rerum numerum esse": lautet die Überschrift cap. 4 l. c.

[3]) „De naturali progressione": Die Überschrift cap. 5 l. c.

[4]) „De quattuor unitatibus": handelt cap. 6 l. c.

[5]) Vgl. cap. 7—10 l. c.

[6]) Vgl. „De unitate et alteritate": cap. 11 l. c.

[7]) „Quam P, quia paradigmatica est, in sequentibus nominabo" cap. 11 l. c.

Basis des Lichtes, die Basis aber der Finsternisse sozusagen das Nichts[1]). Zwischen Gott und das Nichts aber fällt, wie wir annehmen, jedes Geschöpf[2]). Drei Welten sind zu unterscheiden. Die oberste, die der Geister, hat Überfluss an Licht, ist jedoch der Finsternisse, obgleich selbige bei der Einfachheit jener im Lichte als aufgesaugt angesehen werden, nicht bar[3]). In der untersten Welt aber überwiegen die Finsternisse, obgleich in denselben das Licht nicht ganz fehlt[4]). In der mittlern Welt aber besteht auch ein mittleres Verhältnis[5]). Dass aber die Einheit in das Anderlei fortschreitet, bedeutet, dass gleichzeitig das Anderlei in die Einheit zurückschreitet[6]). Diesen Satz muss man sich sehr genau merken, wenn man mittels der Vernunft die Einheit in dem Anderlei schauen will[7]). Dass die Seele im Körper ist, dies bedeutet nämlich beispielsweise, sie schreite auf die Art in den Körper fort, dass die Körpereinheit in sie hineinschreitet. Das Gleiche gilt von jeder beliebigen Form. Je mehr dieselbe eins und vollkommen sein wird, um so mehr ist ihr Fortschreiten für das Anderlei ein Zurückschreiten[8]). In einem einfachen Vernunftakte nämlich muss man sich das Fortschreiten mit dem Zurückschreiten verbunden denken, wenn man zu jenen Geheimnissen, welche über den das Fortschreiten vom Zurückschreiten trennenden Verstand hinaus einzig durch die das Gegensätzliche

---

[1]) „Adverte quoniam deus qui est unitas est quasi basis lucis, basis vero tenebrarum est ut nihil“ l. c.

[2]) „Inter deum autem et nihil coniectamus omnem cadere creaturam“ l. c.

[3]) „Unde supremus mundus in luce abundat . ., non est tamen expers tenebrarum, quamvis illae ob sui simplicitatem in luce censeantur absorberi“ l. c.

[4]) „In infimo vero mundo tenebrae regnant, quamvis non sit in eis nihil luminis“ l c.

[5]) „In medio vero mundo habitudo etiam existit media“ l. c.

[6]) „Unitatem autem in alteritatem progredi est simul alteritatem regredi in unitatem“ cap. 12 l. c.

[7]) „Et hoc diligentissime adverte, si intellectualiter unitatem in alteritate intueri volueris“ l. c.

[8]) „Quanto unior atque perfectior fuerit, tanto eam progredi est plus alteritatem regredi“ l. c.

in eins zusammenfassende Vernunft annähernd erreicht werden, zu gelangen Sorge trägt[1]). Zu jenen Geheimnissen haben die Verstandesmenschen von Philosophen und Theologen bisheran sich durch die ihnen eigne Aufstellung eines ersten Princips selbst den Weg verschlossen[2]).

Wenn man dann noch weiterhin nach den Zwischenstufen der Ordnungen und Chöre forscht, so thue man dies durch folgende Unterscheidungen[3]). Ein ganz grosser Kreis versinnbilde das Weltall, drei grosse in diesem neben einander auf dem Durchmesser die drei Welten, drei mittlere in jedem von diesen in derselben Lage die Ordnungen und endlich je drei kleine in jedem der mittlern die Chöre; dies sind $1+3+3\cdot3+9\cdot3$, zusammen 40 Kreise. Geheimnisse, der Mehrzahl verborgen, sicherlich gross, soll diese auffallende Figur offenkundig machen[4]).

Dies sind sämtliche Grundlagen für die Annahmen, wie sie das erste Buch vielleicht weitläufiger, als es für den scharfsinnigen Cesarini nötig gewesen, auseinander setzt[5]). Indessen der minder Begabten halber, welche vielleicht einmal diese Auseinandersetzungen zu Gesichte bekommen[6]), soll trotzdem das zweite Buch „gewisse anmutige Gedanken“ noch anfügen. Diese beziehen sich vorwiegend auf die Begriffe Verschiedenheit und Übereinstimmung, zunächst an sich[7]),

---

[1]) „Simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire, quae supra rationem disiungentem progressionem (in den Drucken: processionem) a regressione solo intellectu in unum opposita complicante verius attinguntur“ l. c.

[2]) „Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt“ l. c.

[3]) „Quodsi ordinum atque chororum interstitia quaeris, per divisiones hoc age“ cap. 11 l. c. Diese Bemerkung steht dort, wo sie steht, gänzlich isoliert, ist aber augenscheinlich als ein vorläufiger Hinweis auf das zu betrachten, was cap. 14 und 15, womit das erste Buch schliesst, noch folgen soll.

[4]) Vgl. „Mysteria pluribus occulta, magna certe, si ut res postulat oculo mentis figuram perspexeris, tibi nota fient“ cap. 15 l. c.

[5]) Vgl. „Quamvis nunc prolixius quam acutissimo ingenio tuo necesse sit cuncta dixerim coniecturarum mearum fundamenta . .“ II, 1 l. c.

[6]) „Ob tardiores, qui forte aliquando haec visuri sunt“ l. c.

[7]) „De differentia et concordantia“: cap. 4 l. c.

dann in den Elementen[1]), den Individuen[2]), insbesondere in den aus Leib und Seele zusammengesetzten Individuen[3]).

Diese Inhaltsangabe zusammen mit den früher erwähnten Ankündigungen dürfte es unter anderm auch wohl ermöglichen das Verhältnis zwischen *„de coniecturis“* und *„de docta ignorantia“* mit einiger Sicherheit zu bestimmen. Auf den ersten Blick sofort erscheint jene Schrift als eine Erweiterung dieser. Dies hat bereits Scharpff ganz richtig gesehen[4]). Aber allzu unbestimmt lässt er zunächst die Art dieser Erweiterung; auf „einige in der *„docta ignorantia“* nur kurz angedeutete Gedanken“ sollen nach dessen Ansicht die *„coniecturae“* sich beziehen. Geradezu unrichtig aber ist meines Erachtens die Ansicht, wir erhielten hier in der zweiten Schrift „eine Erkenntnistheorie“; nachdem nämlich der Autor in den ersten Kapiteln der *„docta ignorantia“* „im allgemeinen die Unbegreiflichkeit Gottes als der absoluten Wahrheit und die Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens von Gott im Hinblick auf die Natur Gottes als des absolut Grössten ausgesprochen,“ sei es „jetzt seine Aufgabe, dies aus der Natur des menschlichen Geistes, zunächst des Erkenntnisvermögens nachzuweisen.“

Mit dieser Angabe ist der Kern der Bücher *„de coniecturis“* augenscheinlich nicht getroffen. Wohl sind, wovon sogleich, an die Spitze derselben erkenntnistheoretische Grundsätze gestellt, doch bilden diese nur die Einleitung zu der Schrift. Nicht erkenntnistheoretische, sondern kosmologische Aufschlüsse stellt, wie bekannt, das zweite Buch der *„docta ignorantia“* in dem nächstens erscheinenden Buche *„de coniecturis“* in Aussicht; und was dort in Aussicht gestellt wird, ist hier, wie wir sahen, auch wirklich geboten. Die Hauptfrage jeder Kosmologie, diejenige nach dem Ursprunge der Welt suchen bereits, wie bekannt, nach Möglichkeit die ersten drei Kapitel im zweiten Buche der *„docta ignorantia“* zu beantworten. Alles Übrige muss sich nach der Ansicht ihres

[1]) „De elementis“: cap. 5.

[2]) „De individuorum differentia“: cap. 8.

[3]) „De differentiis compositorum ex anima et corpore“: cap. 10 (bis cap. 17, dem Schlusse des Buches).

[4]) Scharpff, der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator S. 131.

Verfassers aus dieser Antwort ergeben; man braucht das darin mittelbar Enthaltene bloss in scharfsinnigem Nachdenken weiter auszuführen[1]). Den Anfang zu einer solchen weitern Ausführung enthalten die übrigen Kapitel des nämlichen Buches, die Fortsetzung aber und den vorläufigen Abschluss derselben die zwei Bücher über die Annahmen. Am Schlusse seiner „*docta ignorantia*" bemerkt der Verfasser, man könne die Bücher über dieselbe auf Grund ein und des nämlichen Princips kürzen und erweitern[2]). Hier haben wir einen Beleg für beide Möglichkeiten; die Weglassung der letzten zehn Kapitel im zweiten Buche würde eine, allerdings sehr empfindliche Kürzung der Schrift bedeuten, die Hinzufügung der zwei Bücher „*de coniecturis*" ist als eine sehr merkliche Erweiterung derselben anzusehen.

Wie demnach sachlich, so gehören weiter die beiden Schriften auch methodisch enge zusammen. Symbole sind es, durch welche hier wie dort und dort wie hier Kenntnisse sollen gewonnen werden. Doch ist darüber ein kleiner Unterschied nicht zu übersehen. Erstens ist der Bereich der Symbole erweitert; neben die Symbole der Geometrie nämlich treten solche aus der Arithmetik; und wie die Zahlen allgemeiner als die geometrischen Figuren sind, so reicht auch die Anwendung jener zu Symbolen viel weiter als diejenige dieser. Während nämlich die geometrischen Symbole der „*docta ignorantia*" ausschliesslich auf das Absolute Anwendung finden, beziehen sich die Zahlsymbole der „*coniecturae*" auf die Gesamtheit dessen, was existiert. Die erste Einheit (die Eins) versinnbildet nach diesen die Gottheit, die unendliche Linie sodann nach der „*docta ignorantia*" deren unendliche Wesenheit, das unendliche Dreieck die Dreifaltigkeit, der unendliche Kreis die Einheit und die unendliche Kugel die Wirklichkeit der Gottheit; weiter sodann nach den „*coniecturae*" die zweite Einheit (die Zehn) die Geister-,

---

[1]) Vgl. „Si ea quae in praemissis nobis per doctam ignorantiam manifestata sunt, subtili consideratione extenderimus . . ." De docta ignor. II, 4.

[2]) „Qui (sc. libelli) ex eodem principio arctari possunt vel extendi." De docta ignorantia, peroratio.

die dritte (die Hundert) die Menschen- und endlich die vierte Einheit (die Tausend) die Körperwelt. Das symbolische Verfahren gewinnt demnach durch die *„coniecturae“* sehr viel an Ausdehnung, erhält auch wahrscheinlich infolge der grösseren Ausdehnung eine durchgehende Gliederung.

Aber nicht bloss ausgedehnter sondern auch etwas anders geartet erscheint das fragliche Verfahren in den *„coniecturae“*. Die Symbole sind mittlerweile natürlicher geworden. Wie sehr wird doch in der *„docta ignorantia“* eingeschärft, dass die gewöhnlichen geometrischen Figuren zu der beabsichtigten Verwendung gar nicht taugen, dass man einen doppelten Verunendlichungsprocess, um dieses etwas unverständliche Wort zur Bezeichnung eines nicht sehr verständlichen Doppelprocesses zu bilden, vorher noch vornehmen müsse! Ganz anders die „Annahmen“; sie nehmen die geometrischen Figuren, wie sie gewöhnlich sind: endlich; die beiden Pyramiden des Lichtes bezw. der Finsternisse darf man sich gewiss so gross, wie man will, denken; braucht sich dieselben aber ebenso sicher nicht grösser zu denken, als man kann. Den Kreis des Weltalls thut man gut sich recht gross zu denken, aber dies genügt auch. Kurz und gut: die Symbole der *„coniecturae“* verbleiben in dem Gebiete des Endlichen, und die führende Rolle treten die geometrischen Symbole an die Zahlsymbole ab.

Aber mit alldem ist der Anlass zu der Einführung dieser neuen Methode noch mit keiner Silbe erklärt. Bessere Einsicht vorbehalten, möchte ich mir diesen Vorgang im Augenblick also einigermassen zurecht legen. Wie eingangs bemerkt, beschäftigte sich Cusanus 1428 eingehend mit den Schriften des Raymundus Lullus. Die vielfach marktschreierisch angepriesene „grosse und endgültige Kunst“ desselben ist im Grunde genommen nichts weiter als ein grosses Werk mit allerlei buntfarbigen, auf den ersten Blick verwirrend wirkenden Kreisfiguren. Diese Figuren finden sich in der oben genannten Handschrift D 26 sehr sauber und sehr sorgfältig ausgeführt; ob von der Hand des Cusanus, mag dahin gestellt bleiben, möchte ich eher verneinen als bejahen; aber ebenso sicher ist, dass er sich dieselben um die genannte Zeit fest ein-

geprägt hat. Die Lullischen Symbole indessen konnten ihn, wie feststeht, nicht dauernd befriedigen. Wie! sollte man darum auch gleich das ganze symbolische Verfahren aufgeben, oder aber dies beibehaltend die Lullischen durch andere, zweckmässigere Symbole zu ersetzen versuchen? Cusanus entschied sich für den zweiten Fall der Alternative und versuchte sich auf die oben geschilderte Art.

Noch charakteristischer aber als die Methode ist für das Philosophieren des Cusanus der Gesichtspunkt, welcher dasselbe von A bis Z beherrscht. Unser Autor nämlich bringt, der Allwisserei seiner Zeitgenossen zu nicht geringem Anstosse, all sein Wissen unter den Gesichtspunkt des Nichtwissens, erklärt sein Wissen für ein blosses Wissen um das Nichtwissen und sucht diesen Satz durch Vernunftgründe und Autoritäten nach bestem Können zu beweisen. Dies geschieht gleich zu Anfang der *„docta ignorantia“*[1]). Darnach ist, wie dieser Titel besagt, unser menschliches Wissen ein „gelehrtes Nichtwissen“, ein, sonderbar genug! Gelehrsamkeit leugnendes Nichtwissen.

Den also präcisierten Standpunkt geben die *„coniecturae“* zwar nicht principiell auf, mildern ihn jedoch in etwas und grenzen ihn bestimmter ab. Nach ihnen nämlich ist unser Wissen nicht ein blosses Wissen um unser Nichtwissen, sondern, wenn auch nicht gerade ein adäquates so doch wenigstens ein annäherndes Wissen, welches *„coniecturae“* genannt wird. Als eine *„coniectura“*, zu deutsch am besten als eine Annahme aber ist jede bejahende Äusserung eines Menschen über das Wirkliche anzusehen[2]).

Dies Voranstellen einer, wenn auch noch so kurzen, Erkenntnistheorie aber ist als ein entschieden neuzeitlicher Zug im Denken des Cusanus zu betrachten.

Aus dem Vorstehenden ergeben sich endlich einige Anhaltspunkte, um die Abfassungszeit der „Annahmen“, bezüglich deren ein bestimmtes Datum meines Wissens nicht überliefert

---

[1]) „Quomodo scire est ignorare“: Titel des ersten Kapitels im ersten Buche.

[2]) „Consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.“ De coniecturis I, 1.

ist, mit einiger Sicherheit näher zu bestimmen. Die äusseren Grenzen für diese Bestimmung nach beiden Seiten sind einerseits der 12. Februar 1440 und anderseits der 10. November 1444, der Tag der Schlacht bei Varna, in welcher Cesarini fiel. Der äussere Umstand, dass Cusanus die letzten Jahre des also abgegrenzten Zeitabschnittes vollauf mit politisch-kirchlichen Angelegenheiten beschäftigt war, zunächst und dann der nachgewiesene innige Zusammenhang zwischen den oft genannten Schriften legen die Vermutung sehr nahe, dass die „Annahmen" nicht lange nach der *„docta ignorantia"*, höchstwahrscheinlich gleich nach Beendigung derselben, also im Februar 1440 und, wenn dies richtig, ebenfalls zu Cues geschrieben sind.

Auf die ziemlich umfangreichen, grundlegenden folgen

II. Die kleinen Schriften der vierziger Jahre.

Es giebt deren fünf. Zunächst erschien die Abhandlung

1. De quaerendo deum.

Auf Epiphanie (6. Januar) hatte Cusanus dem Volke den Begriff des Namens „Gott" zu erklären versucht[1]), und diese Erklärung hatte des weitern so gut gefallen, dass ein ihm näher Stehender um eine schriftliche Aufzeichnung derselben bat. Um dieser Bitte männiglich Genüge zu thun versuchte Cusanus, bündig und klar das, was er an dem genannten Tage gesagt, schriftlich noch einmal zu sagen[2]).

Die besagte Bitte hatte ihm, wie es eingangs heisst, ein „in Christo mit Recht verehrungswürdiger Bruder"[3]) vorgetragen. Fraglich ist, wer darunter zu verstehen sei. Scharpff[4]) denkt

---

[1]) „Vulgo in epiphaniis nisus sum explanare circa nominis dei rationem." De quaer. deum fol. 197a; eine Einteilung in Kapitel giebt es hier, wie in der Mehrzahl der kleinen Abhandlungen, nicht; daher erfolgt stellvertretend die Angabe der Folien nach dem Drucke Paris 1514.

[2]) „Desiderio tuo pro virili satisfacturus . . . nunc id, quod vulgo in epiphaniis nisus sum explanare . . ., breviter clare in scriptis repetere attentabo" l. c.

[3]) „Frater in Christo merito venerande": steht in der Stelle der vorhergehenden Anmerkung zwischen „satisfacturus" und „nunc".

[4]) A. a. O. S. 145.

dabei an einen „Ordensbruder“, also an einen Augustinerchorherrn, und der mitgeteilte Beisatz „in Christo mit Recht verehrungswürdig“ spricht allerdings auf den ersten Blick zu Gunsten dieser Deutung. Allein nicht zu übersehen ist, dass man einen „Ordensbruder“ nicht schlechthin „frater“, sondern „confrater“ zu nennen pflegt, dass auch Cusanus, wie wir alsbald bei einer andern Abhandlung sehen werden, sich diesem Sprachgebrauche anschliesst. Danach wäre „frater“ auf einen leiblichen Bruder zu beziehen; und in der That macht eine solche Beziehung gar keine Schwierigkeiten. Cusanus hatte nämlich einen höchstwahrscheinlich älteren Bruder Namens Johannes, welcher zu der Zeit, um die es sich hier handelt, nachweislich mit wissenschaftlichen Dingen beschäftigt war. Derselbe schrieb, wie sich mit Hilfe einer Cueser Handschrift[1]) noch heute nachweisen lässt, zu Mainz im Jahre 1446 zwei Bibelkommentare ab, die eine Abschrift vollendete er am „Tage der heiligen Jungfrau Praxedes“, am 21. Juli[2]), und die andre am „Vigiltage vor Bartholomäus“ d. i. am 23. August und zwar um 11 Uhr morgens.

In dasselbe goldne Mainz und ungefähr auch in die nämliche Zeit führt uns die hier in Rede stehende Abhandlung. Dieselbe ward nämlich nach der Unterschrift, welche im cod. E 2 zu Cues steht[3]) und aus diesem vermutlich in mehrere andere Handschriften[4]) überging, zu Mainz 1445 geschrieben. Diese Angabe, mit dem zusammengenommen, was im Obigen über den Anlass dazu bemerkt ward, lässt uns die Abfassungszeit mit einer ziemlich grossen Sicherheit noch etwas genauer bestimmen; denn es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass die Abhandlung bald nach jener Predigt auf Epiphanie, aller

---

[1]) Comm. sc. script. No. 5.

[2]) Kraus, Die Handschriftensammlung des Nikolaus Cusanus im Serapeum Bd. 25, giebt zu dem Monatsdatum allerdings die Jahreszahl 1475 an; er hielt nämlich die arabischen Ziffern der Handschrift für römische, las dem entsprechend LXXV und ergänzte dazu die vierzehn Hundert.

[3]) „1445 Moguntiae N. de Cusa“ l. c.

[4]) z. B. in dem cod. lat. Monac. 14213 (Em. cod. 32); cod. lat. Vindob. 3588 (Lunael. Q. 124).

Wahrscheinlichkeit nach also noch im Januar 1445 geschrieben ward.

Durch dieselbe ist beabsichtigt, das beiderseitige Nachdenken anzuregen, im Geiste sich emporzuschwingen und unter der Hand von Licht zu Licht den innern Menschen umzugestalten, bis dass er in die klare Erkenntnis durch das Licht der Glorie eintritt in die Freude seines Herrn[1]). Zu dem Ende fordert der Bruder den Bruder auf, einmal zuzusehen, ob der Name Theos oder Deus nicht ein Hilfsmittel zur Erhebung des Geistes in die Höhe gewähre[2]). Ist es auch nicht der eigentliche Name für Gott, welcher, weil unbegreiflich, auch nicht adäquat zu benennen ist, so deutet derselbe doch in der That auf den Weg hin, auf welchem wir Gott suchen und finden können[3]). Theos nämlich heisst er von theoro oder theo, welche sehen und laufen bedeuten[4]). Laufen also muss, wer durch Sehen versucht, zu dem alles sehenden Theos zu gelangen[5]). Der Name trägt also eine Hindeutung auf den Weg an sich, auf welchem der Sucher einherschreiten muss[6]).

Also müssen wir zunächst einmal die Beschaffenheit des sinnlichen Schauens von dem Auge des geistigen Schauens auseinander breiten und daraus eine Leiter zum Aufsteigen fertigen[7]), dann zweitens die Leiter auch gebrauchen d. i. sehen, wie wir zum Aufsteigen auf der Leiter angeleitet

---

[1]) „Ut meditatio utriusque nostrum incitetur et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui“ l. c.

[2]) „Nunc videamus, an nobis nomen theos seu deus adminiculum praestet ad ista“ l. c.

[3]) Vgl. „Quaerens . . deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theos via quaedam quaerendi complicetur, in qua deus invenitur, ut possit attractari“ l. c.

[4]) „Theos dicitur a theoro sive theo, quod est video et curro“ l. c.

[5]) „Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit“ l. c.

[6]) „Gerit igitur similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet“ l. c.

[7]) „Oportet igitur ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus“ l. c.

werden[1]). Kein sichtbarer Gegenstand reicht nach der Darlegung im ersten der beiden Teile an den Namen und das Wesen des Sehens heran, ebensowenig das Sehen an den Verstand, der Verstand an die Vernunft und die Vernunft an Gott. Dieser ist über jede Art Sehen, Hören, Schmecken, Tasten und Riechen, kurzum über Sinn, Verstand und Vernunft unendlich erhaben, ist alles in allem, das Princip des Ausflusses, die Mitte, in welcher wir uns bewegen, und das Ziel des Rückflusses[2]). Dem gemäss fordert der zweite Teil ein demütiges Bekenntnis des Nichtwissens, sehnsüchtiges Verlangen nach der ewigen Weisheit, welches dieselbe in Gottes Werken anstaunend von Gottes Grösse eine Ahnung bekommt. Dies ist der eine Weg zu Gott, der andre aber besteht darin, alle Vorstellungen von begrenzten Dingen, weil hinsichtlich der Gottheit unzulänglich, zu verneinen. Alsdann erscheint Gott erhaben über alles, als Ursache, Princip und Licht des Lebens; ihn über das ganze eigne innerlichste Sein hoch erhoben als die Quelle des Guten, von welcher einem all das, was man hat, zufliesst, entdeckt zu haben verursacht grosse Freude[3]).

Nach dieser ganz kurzen Inhaltsangabe unterliegt es wohl keinem Bedenken, wo die kleine Abhandlung in der „*docta ignorantia*“ einzugliedern ist; sie ist nämlich, meines Erachtens wenigstens, aufs engste mit den letzten drei Kapiteln im ersten Buche daselbst zu verbinden. Schon ihr Titel dürfte hierauf von ferne hindeuten.

2. De filiatione dei.

Wie die vorhin genannte durch den leiblichen Bruder, so ward diese Abhandlung durch einen Ordensmitbruder, den Konrad von Wartberg, Kanonikus im Kloster zu Memfelt

---

[1]) Vgl. „Sed iam amplius ad secundam quaestionis particulam nos convertentes videamus, quonam modo ducemur ad scalarem ascensum“ fol. 198b.

[2]) „Igitur omne theos, qui est principium effluxus, medium, in quo movemur, et finis refluxus“ fol. 198 b.

[3]) Vgl. „Gaudebis eum reperisse ultra omnem tui intimitatem tanquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id quod habes“ fol. 200b.

[Münstermaifeld[1])] veranlasst[2]). Der glühende Eifer desselben für das Studium hat seinen Propst, den Cusanus, endlich dazu gebracht seinen wiederholten Erinnerungen einmal zu entsprechen[3]). Allem Anschein nach verlangte nämlich jener dringend von diesem zu wissen, welche Ansicht er über die Gotteskindschaft habe, von welcher der Gottesgelehrte Johannes im Eingange seines Evangeliums rede[4]).

Auch diese Abhandlung ist, wie die vorhin erwähnte, deutlich in zwei Teile geteilt; der erste bestimmt den Begriff der Gotteskindschaft. Unter derselben sei, so lesen wir gleich zu Anfang, nichts andres, um es kurz und bündig zu sagen, zu verstehen als Vergöttlichung, welche auf griechisch auch Theosis heisse[5]). Eine solche Theosis mache, wie bekannt, die oberste Stufe der Vollendung aus, werde häufig auch intuitives Schauen Gottes und des Wortes genannt. Allerdings übersteige die Gotteskindschaft jede Art von Vorstellungen, doch darum will der Autor es nicht unterlassen seine augenblicklichen Ansichten darüber, dem ihm geäusserten Wunsche willfahrend, schriftlich auseinanderzusetzen[6]). Danach glaubt er nicht, wir würden Kinder Gottes in dem Sinne, dass wir alsdann etwas andres als augenblicklich sind. Ein und dieselbe Person ist es, welche jetzt in der Schule lernt und späterhin lehrt[7]). Ähnlich verhält sich die Sachlage in unserm Falle. Die Schule, worin wir alle lernen sollen,

---

[1]) Im Regierungsbezirk Koblenz.

[2]) „Confratri Conrado de Wartbergo canonico monasterii Meinfelt devoto sacerdoti etc. Nicolaus de Cusa praepositus ibidem de filiatione dei“: lautet in cod. E 2 zu Cues die vollständigere Aufschrift; ähnlich im cod. lat. Monac. 14213 (Em. cod. 32) fol. 65 b.

[3]) „Tandem me compulit studii tui ferventia, ut crebris monitis tuis aliquando respondeam“: Eingang der Schrift.

[4]) „Sane a me flagitare videris, quid ego de filiatione dei coniiciam“ fol. 65 a

[5]) „Ego autem ut in summa dicam non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandam iudico“ l. c.

[6]) Vgl. „Non tamen me sinit silere magnus tibi placendi affectus. Accipe igitur brevissime quod nunc coniicio“ fol. 65 b.

[7]) „Non arbitror nos fieri sic filios dei quod aliquid aliud tunc simus quam modo“ l. c.

ist die sichtbare Welt. Je fleissiger einer in dieser Weltschule lernt, desto höher wird das Lehramt stehen, wozu er nach und nach gelangt.

Aber Gott lässt sich doch nicht begreifen, und demnach, sollte man glauben, lässt sich die Kindschaft d. i. das Begreifen der Wahrheit, welche Gott ist, nicht erreichen. Dieser selbst gemachte Einwurf bildet den Übergang zu dem zweiten Teile, welcher, nachdem der Begriff der Kindschaft festgestellt ist, den Weg zu derselben klarzulegen strebt[1]). Dabei ist stets das Eine und dessen äusserst mannigfaltige Erscheinungsweise im Auge zu behalten. Dies Eine allerdings bleibt ständig unerreichbar, und dennoch ist es wiederum dies Eine, welches in all den erreichbaren Dingen erreicht wird. Um dies Eine und dessen Erscheinungsweise hat sich unser Nachdenken zu kümmern, und dies ist der rechte Weg, auf welchem wir in dieser Welt zu der Kindschaft emporzusteigen versuchen müssen.

Hiernach enthält die Abhandlung wesentlich neue Gedanken nicht; solche etwa zu geben lag von vornherein auch gar nicht in der Absicht ihres Verfassers. Gleich im Anfange derselben nämlich bittet er, ja nicht anzunehmen, dass er hier etwas Neues dem hinzuzufügen beabsichtige, was in seinen früher veröffentlichten Schriften zu lesen stehe; denn nichts habe es in seinem tiefsten Innern gegeben, was er jenen Schriften, welche seine allgemein gültigen, wie auch immer gearteten Annahmen zum Ausdrucke brächten, nicht anvertraut hätte. Diesen Eindruck werde man bei dem Lesen dessen, was zu sagen sei, wohl selbst gewinnen. So ist es in der That; die Abhandlung wiederholt, natürlich nicht mit denselben Worten und nicht in derselben Fassung, Gedanken, welche bereits in den frühern, namentlich in den grundlegenden Schriften erörtert sind. Auffällig sogar ist die Deutung der Gotteskindschaft, von welcher der Evangelist Johannes spricht, in streng intellektualistischem Sinne; viel eher sollte man eine

---

[1]) Vgl. „Quoniam autem te maxime optare non haesito, ut tibi conceptum viae pandam, qua in huius temporis fluxu ad studium ipsum filiationis pergendum esse coniicio, hinc adhuc prout occurrit id ipsum explicare conabor“ fol. 67 a.

Deutung derselben in ethischem Sinne erwarten, und in diesem Falle hätte man die Abhandlung ganz zwanglos an den Schluss des zweiten Buches „über die Annahmen“ anknüpfen können, während sie jetzt mit der Abhandlung „*de quaerendo deum*“ und durch diese mit dem Schlusse des ersten Buches „*de docta ignorantia*“ in Verbindung zu bringen ist.

Wie somit sachlich so gehören die beiden Abhandlungen endlich auch zeitlich nahe zusammen. Beide nämlich gehören in das Jahr 1445. Von der zweiten ist sogar das Datum ihrer Vollendung überliefert; sie ward nämlich nach Angabe der Handschriften[1]) vollendet 1445 am Pantaleonstage d. i. am 28. Juli. Ob nun die zweite mit der ersten auch den Ort der Abfassung teilt, erscheint mir sehr fraglich. Da sie auf Bitten eines Insassen des Klosters zu Münstermaifeld, wie bemerkt, entstand, so thut man wohl am besten, diese heutige Kreisstadt bis auf weiteres als den Abfassungsort anzusehen.

Weder Ort noch Zeit fand ich hingegen irgendwo angegeben bei der folgenden Abhandlung.

3. De dato patris luminum.

Indessen einen meines Erachtens ziemlich sichern Anhaltspunkt zur Feststellung wenigstens der Zeit haben wir doch. Es ist das die Stelle, welche die Abhandlung in dem öfters schon genannten Handexemplar des Verfassers gefunden. Wenn nämlich auch die Eintragung der einzelnen Schriften in dieses Exemplar nicht sofort nach deren Abfassung erfolgte, wenn sogar die chronologische Eintragung daselbst auch nicht ganz vollständig durchgeführt ward, so ist dies letztere doch annähernd, bis auf eine einzige, sehr leicht erklärbare Ausnahme, wenigstens geschehen. Da nun unsere Abhandlung nach der oben zuletzt erwähnten und vor einer vierten steht, welche vom 2. März 1447 datiert ist, so bleibt für die unsrige der Zeitraum zwischen dem 28. Juli 1445 und dem 2. März 1447 offen, die Abfassung dürfte hiernach augen-

---

[1]) Nach cod. lat. Monac. 14213 (Em. cod. 32) fol. 69b und cod. lat. Vindob. 3588 fol. 86b.

scheinlich in das Jahr 1446 zu setzen sein. Anscheinend ist hiermit auch der Ort so ziemlich bestimmt. Indessen doch nur scheinbar; denn es ist hier zu beachten, dass der Verfasser in jenen politisch-kirchlich so sehr erregten Zeiten seinen Aufenthalt wiederholt wechselte. Einen Fingerzeig könnte in dieser Hinsicht vielleicht noch am ehesten die Persönlichkeit geben, auf deren Ersuchen sie geschrieben ward.

Allerdings schwebt auch über dieser ein bedenkliches Dunkel. Nach der überlieferten Aufschrift ist es ein Bischof Namens Gerhardus. Aber gleich der weitere Beisatz „*Solonensis*“, wie in den Drucken zu lesen steht, ist richtig zu deuten schwierig. Den bezüglichen Bischofssitz vermochte Scharpff trotz fleissigen Bemühens nicht zu ermitteln[1]). „Sollte etwa“, so fragt er, „*Salonensis* zu lesen sein, von Salo, (einer) Stadt am Gardasee?“ Dies indessen ist darum nicht anzunehmen, weil, wenigstens nach Gams, diese Stadt nie Sitz eines Bischofs gewesen ist. Wohl aber finden wir in dessen „*Series episcoporum*“[2]) um die fragliche Zeit einen *episcopus Gerardus Saloniensis*, welcher, Suffragan von Athen, am 11. März 1429 erwählt ward; wie lange er regierte, wann er starb, ist an der bezüglichen Stelle nicht angegeben. Ob dieser „*episcopus Saloniensis*“ im Obigen gemeint ist, lässt sich bei der Dürftigkeit des mir erreichbaren Materials nicht mit Sicherheit entscheiden. Ist dieser aber wirklich gemeint, dann ist in dem Sigel „*Solon̄*“ der Handschrift E 2 ein Schreibfehler anzunehmen. Des weiteren wäre alsdann um die Zeit, in welche unsere Abhandlung zu setzen ist, an ein Zusammentreffen desselben mit unserm Autor nicht in Griechenland sondern nur in Deutschland zu denken, demnach etwa anzunehmen, dass der Bischof mit zu der päpstlichen Gesandtschaft gehörte, welche sich damals in Deutschland befand. Schon von früher her, „*iam ante*“, war ihm Cusanus bekannt[3]), und dieser wusste jenen wegen seiner genauen Kenntnis der theo-

---

[1]) A. a. O. S. 146 Anm. 1.

[2]) S. 431.

[3]) „Etsi iam ante paternitati tuae nota sit ingenii mei obscuritas . .“: Anfang der Abhandlung.

logischen Litteratur zu schätzen[1]). Ob da die erste Bekanntschaft schon 1437, gelegentlich der bekannten Reise nach Constantinopel, gemacht wurde, wer möchte dies so ohne weiteres behaupten? Doch ein Umstand käme solch einer gewagten Behauptung sehr gut zu statten; und dies ist der Anlass zu der Abhandlung.

Gelegentlich eines gemeinschaftlich unternommenen Ausfluges Botanisierens halber[2]) fiel ihnen nämlich der Ausspruch des Apostels Jakobus ein, wonach jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben, dem Vater der Lichter, stammt[3]). Ist es blosser Zufall oder aber vielleicht mehr als Zufall, dass den Ausgangspunkt zu dem hier vorauszusetzenden Gespräche bei einem Botanisierausfluge die nämliche Bibelstelle bildet, auf welche sich, wie bekannt[4]), zum Beweise einer höhern Erleuchtung gelegentlich der Rückkehr aus Griechenland Cusanus am Schlusse der „*docta ignorantia*“ beruft? Ist das Zweite anzunehmen, dann dürfte nach meinem Dafürhalten das fragliche Gespräch eben die Berufung auf diese Stelle des Jakobusbriefes an dem letztgenannten Orte zum Ausgangspunkte genommen und in seinem weitern Verlaufe zu der Bitte des Bischofs geführt haben, unser Autor möge ihm seine Ansicht darüber schriftlich zukommen lassen.

Dem freundlichen Ersuchen willfahrt er zugleich mit einer Entschuldigung im Eingange. Er weiss nämlich, dass Bischof Gerhardus all das, was die gescheitesten Gottesgelehrten uns überliefert haben, genau behält[5]), ist andererseits sich selbst bewusst, dass er verschwindend wenig Schriften gründ-

---

[1]) „Scio, pater, id quod a doctissimis theologis memoriae traditum est, paternitatem tuam fixe tenere“ cap. 1.

[2]) „Herbarum collectio“ l. c.

[3]) „Dum enim inter herbarum collectionem in mentem veniret apostolica lectio, qua Jacobus apostolus omne datum optimum et omne donum perfectum desursum esse a patre luminum (Jac. 1, 17) insinuat . . .“ cap. 1.

[4]) Vgl. „In mari ex Graecia rediens credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum . .“ De docta ignor. III, peroratio.

[5]) Vgl. vorhin Anm. 1.

lich gelesen[1]), dass jenem schon längst das Dunkel seines Geistes zwar bekannt sein müsse, und dass er trotzdem in ihm ein Licht mit drolligem Vorwitze auszukundschaften versuche[2]). Daher müsste er bei seinem Beginnen mit Recht erröten, kennte er nicht die aufrichtige Gesinnung seines Geistes[3]). In dieser knappen Charakteristik des gegenseitigen Verhältnisses findet Scharpff[4]) „das Bild eines jüngern, bescheidenen Gelehrten gegenüber einem hochverehrten, gelehrten Bischofe"; ich für meine Person kann dies nicht. Gewiss, bescheiden giebt sich selbst der Autor, aber vor sich kann er nach den soeben angeführten Worten meines Erachtens nicht eine hochverehrte und ebenso gelehrte Person, nicht einen hochgestellten Gönner, ähnlich einem Cesarini, sehen sondern vielmehr einzig und allein eine Persönlichkeit, welche ihm, wenn auch dem geistlichen Range nach etwas höher, so doch sonst ungefähr gleich steht, einen Studienfreund, wie er uns ja auch in der Situation erscheint, welche den entfernten Anlass zu der Abhandlung bot. Nicht ein Hoch- sondern ein im wesentlichen Gleichgestellter wird, wie hier geschieht, am ehesten an Cusanus das Ansinnen gestellt haben, ihm seine Ansicht über den Sinn der erwähnten Bibelstelle schriftlich mitzuteilen[5]).

Diese Ansicht aber geht dahin, mit dem Ausspruche beabsichtige der Apostel vor allem, uns auf einem leicht gangbaren Wege zu jedem gewünschten Ziele zu führen[6]). Mit demselben verwerfe er erstlich die Ansicht sowohl derer, welche Gott auch für die Ursache des Übels ausgaben, als auch derjenigen, die in ihrer Überhebung vermeinen, lediglich aus eigner Kraft, ohne ein Gnadengeschenk von oben, zu der

---

[1]) „Scio . . me autem perparum scripturarum lectitasse" l. c.

[2]) „Etsi iam ante paternitati tuae nota sit ingenii mei obscuritas, tamen exquirere in eo lumen faceta indagatione tentasti": Eingang der Abhandlung.

[3]) „Hinc recte erubescerem, si sinceritatem mentis tuae ignorarem" cap. 1.

[4]) a. a. O. S. 147.

[5]) „Efflagitasti, ut circa lectionis intellectum meam conscriberem coniecturam" l. c.

[6]) „Fuit, ut opinor, beatissimi apostoli intentio nos facili via ad omne desideratum perducere" l. c.

Erkenntnis der Weisheit gelangen zu können[1]), und wolle uns dann zweitens zu eifrigem Gebete um die Weisheit anspornen[2]).

Dies sei der Sinn der ganzen Stelle[3]). Des weitern sei der eigenartige Sinn der einzelnen Wörter in derselben nach bestem Können auszutüfteln[4]); er zieht demnach in Betracht 1. das „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk"; 2. das „von oben" und 3. „Vater der Lichter"[5]). Was hier der Autor „austüftelt", legt er meines Erachtens den Worten unter, und was er ihnen unterlegt, dies sind seine anderweitig bereits dargelegten und uns bekannten Ansichten über das Verhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf. Zur annähernden Verdeutlichung dieses, wie bekannt, an sich unbegreiflichen Verhältnisses wird hier, augenscheinlich im engsten Anschlusse an das „von oben sein" der Schriftstelle, der Ursprung der Welt ebenso wie schon in einer früheren Schrift[6]) durch das Zeitwort Hinabsteigen bezeichnet. Dieser Zergliederung der Bibelstelle fügt ein fünftes und letztes Kapitel noch einige Bemerkungen über die Gaben des alles vollendenden und in allem wirksamen heiligen Geistes bei.

In ihrem ersten Kapitel erkenntnistheoretisch und in den spätern metaphysisch also bildet diese dritte Abhandlung den Übergang zwischen den ersten zwei und einer vierten, welche

---

[1]) Vgl. „Excludere itaque apostolus errores volult tam eorum, qui deum causam mali affirmarunt quam eorum, qui sua praesumptione se erexerunt, quasi aliquis homo ex se possit etiam pervenire ad apprehensionem sapientiae sine dono gratiae seu attractione patris" cap. 1.

[2]) Vgl. „Hoc quidem videtur apostolus velle, qui ad assiduam orationem cum fide firmissima absque omni haesitatione nos allicit" cap. 1.

[3]) Vgl. „Haec sic dicta sint de apostoli sententia" cap. 1.

[4]) Vgl. „Nunc amplius admiramur mirabile lumen quod latet in apostoli verbis et ut id ipsum qualitercunque patescat, enucleare tentabo pro modulo verborum proprietatem" cap. 2.

[5]) cap 2 beziehungsweise 3 und 4.

[6]) De coniecturis I, 6: „. . . admiranda in invicem progressione divina atque absoluta unitate gradatim in intelligentiam et rationem descendente et contracta sensibili per rationem in intelligentiam ascendente . ."

4. De genesi

handelt. Es ist dies ein Zwiegespräch zwischen dem Autor und einem Namens Konrad, welcher schon längst das unermüdliche Bemühen jenes, zu dem Unbegreiflichen vorzudringen, genau kennt[1]). Dieser letzte Umstand und jener Name legen die Annahme nahe, dass hier der nämliche Konrad wie in der Schrift über die Gotteskindschaft gemeint ist.

Die erste Frage des kurzen Zwiegespräches geht auf den Schöpfungsakt. Hierüber soll eine kurze und leichtfassliche, wenn auch keineswegs eine erschöpfende, weil eben nicht mögliche, Aufklärung gegeben werden[2]). Wo Anfang und Ende, Princip und Endziel sich vereinigen, da vereinigt sich mit diesen notwendig auch die Mitte[3]). Diese Vereinigung aber bezeichnet allem Anscheine nach treffend der Name das Selbige, in welchem alle Selbige das Selbige sind[4]). Von diesem sage David, der Prophet: Im Anfange hast du die Erde gegründet, und die Werke deiner Hände sind die Himmel; sie werden vergehen, du aber bleibst der Selbige[5]). Aber wie kann, so fragt verwundert Konrad, wie kann der Selbige Ursache von allem sein[6])? Sind doch einerseits die Dinge von einander so sehr verschieden und so sehr entgegengesetzt[7]), und schafft doch andererseits der absolute, ewige, einfache, grenzenlose, unveränderliche, ein und der selbige Gott stets, wie es scheint, ein und das Selbige[8]). Allerdings; und gerade deshalb seien alle Dinge, obgleich mannigfaltig und verschieden, von dem absolut Selbigen das, was sie sind,

---

[1]) Nicolaus „Jam dudum me nosti, Conrade, quoniam infatigabili conatu ad incomprehensibile pergo“ fol. 69b.

[2]) „Tendit enim conatus inquisitionis ad genesim universorum, quam breviter atque facile quantum fieri conceditur a te audire summopere desidero“ l. c.

[3]) „Ubi autem est principii et termini concidentia, ibi et medium coincidere necesse est“ l. c.

[4]) „Hoc autem videtur esse ipsum idem, in quo omnia eadem idem ipsum“ l. c

[5]) Psalm 101, 26 ff.

[6]) Conradus „Admiror, quomodo idem ipse est omnium causa“ l. c.

[7]) „Quae adeo sunt diversa et adversa“ l. c.

[8]) „Idem videtur aptum natum esse facere idem“ l. c.

und auf die Weise, wie sie sind[1]); denn erstens sei daran nicht zu zweifeln, das Selbige schaffe nicht das Verschiedene sondern stets nur das Selbige[2]). Weil nun aber das Selbige sich nicht vervielfältigen lässt, deshalb finde sich das Schaffen ein und des Selbigen in dem des Ähnlichen wieder[3]). Dieses Schaffen aber besagt eine Art Vereinigung des hinabsteigenden Selbigen zu dem, was nicht das Selbige, und des hinaufsteigenden Nichtselbigen zu dem Selbigen[4]). Dieses Schaffen des Ähnlichen kann man daher Schöpfung oder das Werden nennen[5]); die Vielheit hierbei entsteht dadurch, dass die hervorgebrachten ähnlichen Dinge an dem Selbigen auf verschiedene Art teilnehmen[6]).

Bei dieser Darlegung, meint Konrad, könnte man sich leicht beruhigen, hielte einen davon nicht der Schöpfungsbericht der Genesis zurück[7]). Bei diesem Berichte seien, entgegnet darauf der Autor, zwei Dinge auseinander zu halten: der Grundgedanke und die Ausdrucksweise; jener sei durchaus wahr, diese bequeme sich dem menschlichen Anschauungskreise an und bereite einer befriedigenden Erklärung mancherlei Schwierigkeiten. Dies Urteil hätten darüber alle weisen Männer: ein Ambrosius, Basilius, Augustinus, Hieronymus. Aber, so fragt Konrad weiter, ob denn auch die Worte des Psalmisten: „Durch des Herrn Wort sind die Himmel befestigt und durch den Hauch seines Mundes ihre Kraft“[8])

---

[1]) Nicolaus „Recte ais, et hinc est, quod omnia sunt ab ipso eodem absoluto id quod sunt et modo quo sunt“ l. c.

[2]) Vgl. „Primum non haesitas idem identificare. Nam quomodo posset idem ex eo quia idem diversificare, cum diversitas in eodem absoluto sit idem“ fol. 70a.

[3]) „Et quia idem est immultiplicabile, hinc omnis identificatio reperitur in assimilatione“ fol. 70b.

[4]) „Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius eiusdem ad non idem et ascensus non idem ad idem“ l. c.

[5]) „Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae“ l. c.

[6]) Vgl. „Dum igitur ipsum idem absolutum . . . ad se evocat non idem, surgit assimilatio in multis ipsum idem varie participantibus“ l. c.

[7]) Conradus „Acquiescerem facile omnibus, nisi me liber Moysi de genesi retraheret“ fol. 71b.

[8]) Psalm 32, 6.

eine passende Veranschaulichung des Schöpfungsaktes seien[1]). Auch hierüber giebt der Autor demselben einen ihn völlig befriedigenden Aufschluss. Doch zu fragen kann dieser noch nicht unterlassen, ob den Welten Engel vorstehen[2]), und jener bejaht die Frage. Dieselbe wird freilich nur kurz gestreift; der Fragesteller selbst verzichtet dann, da die bereits allzu tiefe Nacht zur Ruhe mahne, auf weiteres Fragen[3]), und schon die Antwort auf die zuletzt aufgeworfene Frage fällt aus dem nämlichen Grunde sehr knapp aus; der Hahn nämlich hat schon längst zur Ruhe gerufen[4]).

Gegen Plan und Absicht, bemerkt der Autor zu der an letzter Stelle aufgeworfenen Frage, habe Konrad allerhand Fragen gestellt[5]), und dieser selbst bittet gleich zu Anfang der Unterredung um gütige Nachsicht, wenn er die vielen und hochwichtigen Fragen, welche sich ihm gleichzeitig aufdrängten, ohne gehörige Ordnung vorbringe[6]). Diese beiden Bemerkungen am Anfange und gegen Schluss erscheinen nicht überflüssig. Die behandelten vier Hauptfragen nämlich stehen unter einander in keinem ersichtlichen, festen Zusammenhange, berühren auch in ihrer Beantwortung vielerlei Dinge, welche nicht notwendig berührt zu werden brauchten. Überdies enthalten die Antworten, abgesehen vielleicht von der ersten, im wesentlichen keine neuen Aufschlüsse, sondern wiederholen bereits Bekanntes in neuem Zusammenhange und dem gemäss

---

[1]) Vgl. „Sed quia propheta noster David . . dicit „„verbo domini coelos firmatos et spiritu oris eius omnem eorum virtutem““ edoceri supplico, si haec assimilatio convenienter se habeat“ fol. 72a.

[2]) „Verbum unum dicito, an his coelis nunc dictis praesint angeli“ fol. 74a.

[3]) „Tunc (in unmittelbarem Anschlusse an die Stelle in der letzten Anmerkung) enim, cum profundior nox nos vocet ad requiem, ab inquietando cessabo“ l. c.

[4]) „Et quia haec materia et sufficientius explanari et aliud convenientius tempus exigit, hinc nunc satis sit de genesi sic interlocutum. Ad quietem nos dudum gallus vocavit. Vale“ fol. 74b.

[5]) Vgl „Praeter institutum multa atque nunc ista introducis“ fol. 74a.

[6]) Vgl. Conradus „Multa sunt atque magna quae simul se offerunt; ignosces, si praeter ordinem dixero“ fol. 69b.

in neuer Fassung. Diesen Eindruck machen gleich von vornherein die häufigen Hinweise auf frühere Schriften, und auf diesen Eindruck, den man bei dem Durchlesen gewinnt, scheinen sich gleich die Eingangsworte des Gespräches zu beziehen. Mit grosser Freigebigkeit habe der Autor bisher schon, so bezeugt ihm hier Konrad, zwar all das dargeboten, was zu der unvergänglichen Nahrung für die Seele den Weg zu bereiten geeignet ist[1]; oft indessen ergötzten wir uns an Abwechselung bringenden, wenn auch weniger ausgesuchten Gängen ganz vorzüglich[2]; derselbe solle es ihm daher nicht übel nehmen, wenn er noch schmackhaftere Nahrung von ihm verlange[3]. Weit entfernt, so etwas übel zu nehmen, freut sich der Autor vielmehr, entweder durch Fragen angeregt oder durch Einwürfe gespornt zu werden[4].

Nach den oben bereits angegebenen Stellen zu schliessen hat das Gespräch so ziemlich eine ganze Nacht für sich in Anspruch genommen; die Niederschrift desselben aber ward nach einer handschriftlichen Überlieferung im Jahre 1447 zu Lüttich am 5. nach Invocavit d. i. am 2. März vollendet[5].

Wie die zuletzt erwähnte Schrift, so ist auch

5. *Apologia doctae ignorantiae*

in die Form eines Gespräches gekleidet. Dieselbe ward durch einen sehr scharfen Angriff auf die „*docta ignorantia*“ veranlasst. Nach dem ziemlich ausführlichen Berichte, welcher darüber in die „*Apologia*“ aufgenommen ist[6], gab den ersten Anstoss zu dem Angriffe der politisch-kirchliche Gegensatz, welcher zwischen dem Cusanus und seinem Angreifer bestand.

---

[1]) „Nicolae, ea ministrasti liberali traditione, quae ad indeficientem victum animae viam praestant“ fol. 69b.

[2]) „Saepe delectabilius reficimur variatis minus licet praeciosis ferculis“ l. c

[3]) „Hinc . . non sit propterea quaeso tibi molestum, si adhuc sapidius exigam nutrimentum“ l. c.

[4]) „Gaudeo aut quaestionibus stimulari aut obiectionibus impelli“ l. c.

[5]) „Finitum anno 1447 2a Martii Leodii 5a post Invocavit“: lautet im cod. E2 zu Cues die Unterschrift.

[6]) Apologia doctae ignorantiae fol. 35a.

Während nämlich jener 1437 sich von den zu Basel Versammelten trennte, dieselben in den vierziger Jahren mit einem Eifer und einem Erfolg wie kein Zweiter bekämpfte, ergriff Johannes Wenck, welcher sich von allen Lehrern der Universität Heidelberg getrennt, die Partei der Basler und hielt daran, vielleicht aus reiner Hartnäckigkeit, dauernd fest[1]). Nur unter Berücksichtigung dieses obwaltenden kirchlich-politischen Gegensatzes vermag jener an der angegebenen Stelle die Leidenschaftlichkeit zu erklären, mit welcher dieser gegen ihn schreibe; habe derselbe doch am Schlusse seiner Invective gewagt, ihn einen falschen Apostel zu nennen[2]).

Die Invective trägt den bezeichnenden Titel „*de ignota litteratura*“, ein Titel, welcher offenbar aus reinem Hohn auf die „*docta ignorantia*“ gewählt und am zutreffendsten daher wohl durch „gemeine Schmiererei“ zu verdeutschen ist. Einer Gewohnheit des Cusanus in dessen zuletzt erwähnten kleinen Schriften folgend beginnt auch Wenck seine Gegenschrift mit einer Bibelstelle, welche, den Psalmen entnommen, lautet: „*Vacate et videte, quoniam ego sum deus*“[3]), und folgert daraus vor allem, der Singular „*ego*“ schliesse offenkundig jedes Geschöpf von der Gottheit aus, unterscheide Gott, weil eben Schöpfer und nicht Geschöpf, deutlich von jedem Geschöpfe[4]). Gerechtfertigt sei demnach die Aufgabe der „*ignota litteratura*“, den Kampf gegen die „*docta ignorantia*“ aufzunehmen[5]). Ebenso widerstreite es einer andern Bibelstelle, wenn Cusanus sich

---

[1]) Nach dem Berichte der Apologie, wo es l. c. in dieser Hinsicht heisst: „Ille Vencchus . . . ab universis doctoribus Heydelbergensis studii abierat et partem damnatam Basiliensium sumpsit, in qua fortassis pertinaciter perstitit.“

[2]) „In fine compilationis . . praeceptorem (i. e. Cusanum) pseudoapostolum nominat (Vencchus), ut viderem (discipulus Cusani) hominem ex passione locutum“ l. c.

[3]) Psalm 44, 6.

[4]) „Ego singularisans omnem creaturam patenter a divinitate excludit, deum ab omni distinguens creatura, quia ipse deus creator, non creatura“ fol. 35b.

[5]) „Rectificatum est ex themate totum nostrae mentis negociandi exercitium ignotae litteraturae pernecessarium respectu conflictus ineundi contra doctam ignorantiam“ l. c.

rühme, durch eine besondere Gnade Gottes darauf gekommen zu sein, wie man über das dem Menschen Wissbare, um zu den unbegreiflichen Wahrheiten zu gelangen, hinausgehen müsse; denn dieser Ansicht widerspreche der Weltapostel dort, wo er versichert, in Spiegel und Gleichnis bewege sich das Begreifen[1]). Des weitern sei es blosse Verschmitztheit, wenn derselbe Autor nachdrücklich darauf aufmerksam mache, sein Denken drehe sich um die Erhebung des Geistes zu jener Einfachheit, wo die Gegensätze sich vereinigen, und so durch diese Art von Vorsichtsmassregel jeder ernstlichen Bekämpfung zu entschlüpfen hoffe[2]). Überdies sei der Satz von der Einfachheit, wo die Gegensätze sich vereinigen, grundfalsch; denn wäre er richtig, so würden sofort Geschöpf und Schöpfer sich in Eins vereinigen, würde weiterhin auch das so fruchtbringende Princip, welches für die Wissenschaften in dem Satze des Widerspruches liegt, mit einem Male aufgehoben sein[3]). Auch dürfe man nicht, wie gleich im ersten Kapitel der „*docta ignorantia*“ geschehe, behaupten, das Wissen sei Nichtwissen[4]); und weiterhin die sinnlichen Dinge, wie das zehnte Kapitel daselbst heische, beiseite zu setzen, um zu dem Unbegreiflichen zu gelangen, verstosse gegen das Buch der Weisheit[5]), wo man lesen könne, nach der Vorstellung vom Geschöpfe vermöge man sich eine Kenntnis vom Schöpfer zu verschaffen. Dagegen lasse der Verfasser der „*docta ignorantia*“ jede Vorstellung und Schönheit der Geschöpfe beiseite, trete gleich in das Dunkel der Finsternisse ein, verliere sich in seinen Gedanken, verherrliche, nicht imstande, Gott so, wie er ist, anzuschauen, weil noch auf der Wanderschaft be-

---

[1]) „Ait (Vencchus) apostolum . . . huic opinioni contradicere, ubi hic in speculo et aenigmate (1. Corinth. 13, 12) comprehensionem versari astruit“ fol. 36a.

[2]) Vgl. „Adversarius fatetur praeceptorem cautelam adhibuisse, ut omnem impugnationem evadat, quando ammonet intentum suum versari in elevatione mentis ad simplicitatem illam, ubi est contradictoriorum coincidentia“ fol. 37a.

[3]) „Ait (adversarius) semen scientiae, quod in illo principio: „„quodlibet est vel non est““ complicatur, et omnem discursum tolli“ l. c.

[4]) „Ait non recte dici scire esse ignorare“ fol. 37b.

[5]) cap. 13, 1 ff.

findlich, ihn in keiner Weise, sondern komme, in seinen Finsternissen herumtappend, gänzlich um die so erhabene Lobpreisung Gottes. Ein solches Verfahren sei höchst verabscheuungswert und kaum glaublich: dies sehe jeder Christ ein[1]). Zu dieser Verirrung aber habe jenen die geringe logische Schulung gebracht, welche ihn hätte glauben lassen, in seinem Nichtwissen ein Mittel gefunden zu haben, Gott zu suchen und zu erkennen[2]). Schliesslich glaubt Wenck aus der „*docta ignorantia*“ eine ganze Reihe höchst bedenklicher Folgerungen herauslesen zu müssen, welche, soweit sie in der Apologie Berücksichtigung gefunden haben[3]), das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie die Erkennbarkeit Gottes betreffen und in dem Vorwurfe gipfeln, das dritte Buch der „*docta ignorantia*“ entziehe Christo die schuldige Ehre[4]).

Die vorstehende Inhaltsangabe musste, weil Wencks Schrift bislang dem Wortlaute nach nicht bekannt ist, der Apologie der „*docta ignorantia*“ entnommen werden. Die Möglichkeit ist indessen nicht ausgeschlossen, dass jene Schrift vielleicht in der *Palatina* der *Vaticana* noch heute handschriftlich vorhanden ist; ob dies wirklich der Fall, konnte ich bisher auf brieflichem Wege nicht feststellen. Zur Stunde ist daher auch eine Prüfung obiger Angaben auf ihre objektive Richtigkeit nicht möglich. Eine Angabe indessen fiel mir in dieser Hinsicht schon jetzt auf. Wenck soll durch sein hartnäckiges Verbleiben bei den Baslern von dem gesamten Lehrkörper der Heidelberger Universität sich getrennt haben, und doch steht auf der andern Seite die Thatsache fest[5]), dass derselbe den 20. December 1435, 19. December 1444 und 23. Juni 1451 zum Rektor gewählt wurde.

---

[1]) „Quod esse nefandissimum et incredulum quis fidelium ignorat?“ fol. 38a.

[2]) „Addens quomodo ad hunc errorem eum paucitas instructionis logicae induxit, quia putavit in sua ignorantia . . medium deum venandi et noscendi reperisse“ l. c.

[3]) „Apologia doctae ignorantiae“ fol. 38b—41a.

[4]) fol. 40b—41a.

[5]) Nach Töpke, Die Matrikel der Universität Heidelberg I, 210. 244. 267.

Nach der mitgeteilten Inhaltsangabe aber bekämpft Wenck die „*docta ignorantia*“ im Grossen wie im Kleinen, bekämpft deren erkenntnistheoretischen wie metaphysischen Standpunkt, bringt ihren Verfasser mit dem von der Kirche verurteilten Eckhart zusammen[1]), wünscht augenscheinlich dem „falschen Apostel“ ein gleiches Los. Sehr ungelegen musste diesem der schwere Angriff in dem Augenblicke kommen, wo er gerade in das Kollegium der Kardinäle war aufgenommen worden[2]). Wir finden es daher leicht begreiflich, dass er die ausgesprochene schwere Verdächtigung seiner Rechtgläubigkeit am allerwenigsten damals auf sich beruhen lassen wollte. Heftig, wie der Angriff, ist auch die Entgegnung. Nennt Wenck nämlich den Cusanus elend, armselig, blind, bar jeder Einsicht[3]) und schliesslich sogar einen falschen Apostel[4]), so giebt dieser jenem nichts nach. Nach der Apologie nämlich ist Wenck nicht bloss unklug sondern auch unverschämt und höchst anmassend[5]), ein unwissender Mensch, durch eitles Wortwissen aufgeblasen[6]), lügenhaft und anmassend[7]), ein Fälscher[8]); seine Schrift die verabscheuungswürdige That eines unverfrorenen Fälschers[9]). Durch solche Liebenswürdigkeiten fördert man meines Erachtens keineswegs die eigne Sache. Dieselben sind um so weniger zu begreifen, als dies Schimpfen im Grunde genommen nicht so leicht war wie der durchschlagende Nachweis, dass Wencks Angriff auf mangelndem Verständnisse dessen, was er angriff, beruhte. Diesen Nachweis freilich auch sucht die Apologie zu erbringen.

---

[1]) Apologia d. ig. fol. 39a.

[2]) Vgl. „Cusanus nunc sacro coetui cardinalium ascitus.“ Apologia fol. 34b.

[3]) Vgl. „Adversarius impolluto ore ipsum miserum, pauperem caecum et nudum intellectu iniuriose despicit“ fol. 40b.

[4]) „In fine compilationis . . praeceptorem pseudoapostolum nominat“ fol. 35a.

[5]) „non tantum imprudentis sed et impudentis et arrogantissimi hominis“ fol. 34b.

[6]) „homo ignorans, inflatus vanitate verbalis scientiae“ fol. 35a.

[7]) „mendacis et arrogantis hominis“ fol. 38a.

[8]) „falsarius iste“ fol. 38b.

[9]) „Ecce detestandum facinus inverecundi falsarii“ fol. 40a.

Dieselbe ist, wie so mancher platonische Dialog, in die Form eines wiedererzählten Gespräches gebracht. Darnach fiel bald nach der Aufnahme des Cusanus in das Kardinalkollegium einem begeisterten Schüler desselben eines Tages Wencks „*ignota litteratura*“ in die Hände[1]). Als er in dieser die schon erwähnten Angriffe und Unbilden gegen den Lehrer und dessen Bücher über das gelehrte Nichtwissen las, ward er in seinem Gemüt von tiefem Missfallen erfüllt, ging sofort zu diesem, erklärte ihm den Grund seines Erscheinens und berichtete über den Inhalt der Angriffe[2]). Sobald dieser hiervon hörte, lächelte er ein wenig, sah den Schüler mit liebevollem Blicke an und sprach: „Lass dich, mein Lieber, nicht verwirren, sage vielmehr deinem Schöpfer, welcher dir so viel Einsicht verlieh, dass du jenen Menschen, ebenso wie Sokrates die Scheinwisser seiner Zeit, an Weisheit übertriffst, dafür herzlichen Dank“[3]). Da es dem Meister im übrigen schien, als sei die Gegenschrift gar nicht des Lesens oder der Widerlegung wert[4]), so war er zu dem Schritte, auf dieselbe näher einzugehen, lange nicht zu bewegen. Doch endlich besiegte der Schüler die Lässigkeit desselben[5]) und erwirkte die Erlaubnis, das Buch wenigstens seines eignen Fortschrittes halber flüchtig vorlesen zu dürfen[6]).

Mit diesem flüchtigen Vorlesen ward gleichzeitig die Widerlegung dort, wo eine solche notwendig oder ratsam erschien, verbunden. Dabei werden vornehmlich die oben ausgehobenen Sätze berücksichtigt und unter Berufung auf die angesehensten Denker vergangener Zeit, namentlich auf den heiligen Augustinus und Dionysius, widerlegt. Einmal wird, sehr bezeichnend, hervorgehoben, der Gegner mache sich

---

[1]) Apologia fol. 34b.

[2]) Apologia fol. 34b.

[3]) „Non turberis, amice, sed gratias age creatori, qui tantum tibi luminis tribuit, quod hunc hominem sapientia antecedis, quasi Socrates sciolos sui temporis“ l. c.

[4]) „Nam non est ei visum scriptum illud tanti esse, quod aut legi et reprehendi conveniat“ fol. 35b

[5]) „Sic vici mansuetudinem eius“ l. c.

[6]) Vgl. „Et ob nostrum saltem profectum passus est, ut cursim legerem“ l. c.

über die angeführten, inhaltschweren Worte lustig, ohne zu wissen, dass es Worte der Heiligen und durch den, welcher die Gedanken der „*docta ignorantia*“ entwickelte, zu dem Zwecke herangezogen seien, nach um der Anweisung des Dionysius die Ausdrücke der Heiligen nicht zu überschreiten[1]).

Über dieses Zwiegespräch aber, lässt der Verfasser denjenigen berichten, mit welchem er dasselbe gehabt. Wie der Meister lediglich des Schülers halber sich auf ein Gespräch über die Gegenschrift einlässt, so hat dieser seinerseits bei seinem Berichte über das gehabte Gespräch einzig das Interesse eines Mitschülers im Auge. Er will nämlich diesem dadurch eine Handhabe liefern, womit er Verunglimpfungen der geschilderten Art ziemlich leicht begegnen könne[2]). Diese besondere Berücksichtigung verdiene der Adressat wegen des grossen Interesses, welches er für die Lehre des Cusanus an den Tag legt. Der letztgenannte nämlich, der gemeinschaftliche Lehrer, ein Mann von sehr gewichtigem Ansehen und sehr selten vorhandenem Talente[3]), hat dem ersten Schüler von dem zweiten mehr als einmal erzählt[4]), wie sehr dieser bezüglich der Vereinigungen der Gegensätze Bescheid wisse, welche er selbst in den Büchern des gelehrten Nichtwissens und in sehr vielen andern seiner Schriften uns bekannt gegeben[5]); weiterhin, wie gross der Eifer sei, womit derselbe Schüler all die Sachen sammele, welche darüber gelegentlich von ihm herauskommen[6]); dass er keinen Gebildeten vorbeigehen lasse, mit welchem er nicht über diesen Punkt ver-

---

[1]) „Ridet quando legit ponderosissima verba nesciens illa esse sanctorum et per eum qui doctam ignorantiam explanavit adducta, ut secundum doctrinam sancti Dionysii non exiret terminos sanctorum“ fol. 40a.

[2]) „Scias talibus insultationibus facilius obviare“ fol. 34b.

[3]) „communis praeceptor noster, vir gravissima auctoritate perraroque ingenio, Nicolaus Cusanus“ fol. 34b.

[4]) „Retulit mihi non nunquam communis praeceptor noster“: Anfang der Apologie.

[5]) „Quantum valeas in coincidentiis, quas in libellis doctae ignorantiae . . . ac in aliis plerisque suis scriptis nobis patefecit“ fol. 34b.

[6]) „Quantoque studio ardeas, ut omnia colligas quae passim de his rebus ab eodem emanant“ l. c.

handele[1]); viele, welche dieses Studium bis dahin verachtet hätten, habe derselbe dahin gebracht, dass sie die tiefeingewurzelte Gewohnheit, womit sie mit der überlieferten Lehre des Aristoteles im Schweisse ihres Angesichtes sich abmühten, auf eine Spanne unterbrachen, sich den bezüglichen Erörterungen zunächst in dem Vertrauen, als sei in ihnen etwas Bedeutsames verborgen, zuwandten, Geschmack daran fanden und schliesslich merkten, das bezügliche Verfahren sei von andern Wegen so sehr verschieden wie das Sehen von dem Hören[2]); auf diese Weise habe er unter den Verächtern die Mehrzahl soweit angezogen, dass sie zusammen mit ihm jedwedes Geheimnis auf die Art, wie dies dem Menschen stufenweise gegönnt wird, mit dem Auge des Geistes betrachten[3]). Um dieser so grossen Verdienste willen, welche sich derselbe um die Verteidigung und Ausbreitung der Lehren des Cusanus erworben, verdiene es der Mitschüler ohne Frage, dass man ihn mit einigen Dingen bekannt mache, welche solche, die nicht vollständig unterrichtet seien, abwendig machen könnten. Die Mitteilung bezwecke zugleich, ihn, wie schon bemerkt[4]), in den Stand zu setzen, solcherlei Verunglimpfungen mit Leichtigkeit zu begegnen[5]).

Dies sind die Angaben, welche die Apologie über die beiden in derselben vorkommenden Schüler macht. So lehrreich dieselben auch nach der einen Seite hin sind, so bleiben

---

[1]) „Quodque tu neminem peritorum praeterire sinas, quicum de hac re non conferas“ l. c.

[2]) „Multosque induxeris qui hoc studium spreverant, ut inveterata consuetudine qua Aristotelicae traditioni insudarunt parum intercepta in has se conferant considerationes ea fide, quasi in ipsis magni aliquid lateat, quousque interno gustu profundius alliciantur et eo pertingant quod experiantur hanc rem tantum ab aliis viis differre quantum visus ab auditu“ l. c.

[3]) „Sicque ex detractoribus plures attraxeris, ut tecum mentis oculo arcana quaeque modo quo homini gradatim conceditur speculentur“ l. c.

[4]) Vgl. S. 116 Anm. 2.

[5]) „Unde cum tantus sis, operae pretium facturus arbitratus sum, ego condiscipulus tuus, ut aliqua tibi nota fiant, quae non plene instructos avertere possent, ac scias talibus insultationibus facilius obviare“ fol. 34 b.

sie nach der andern doch zu unbestimmt, als dass wir mit einiger Sicherheit auf bestimmte, uns bekannte Persönlichkeiten schliessen könnten. Man könnte sich allenfalls den Konrad von Wartberg, der uns aus zwei früher erwähnten Abhandlungen bekannt ist, als den Schüler denken, welcher das Gespräch mit dem Meister gehabt und über dasselbe berichtet, und den Bischof Gerhard als den, welchem der Bericht d. i. die „*Apologia doctae ignorantiae*“ zugesandt wird. Mancherlei liesse sich zu Gunsten einer solchen Annahme anführen. Was zunächst den Adressaten betrifft, so lebt dieser, wie sich aus dem Schlusse der Apologie ganz unzweideutig ergiebt, in Italien[1]), und den genannten Bischof haben wir uns wohl in der Zeit, welche hier in Betracht kommt, in Italien, am ehesten in Rom zu denken. Freilich dürfte man bei dieser Deutung die Bezeichnung „Mitschüler“ nicht allzu sehr pressen; insofern aber Gerhard sich in der früher erwähnten Abhandlung „*de dato patris luminum*“ von Cusanus eine Belehrung erbittet, könnte man ihn in gewissem Sinne auch einen Schüler desselben nennen. Wie dem nun auch sei; als Absender und Mitunterredner sodann könnte leicht Konrad vermutet werden; dieser wird sich sicherlich als Schüler betrachtet haben denn und weilte um die fragliche Zeit höchst wahrscheinlich bei dem Meister.

Die Zeit nämlich und mit ihr auch zugleich der Ort, wo die Apologie entstand, lässt sich, obgleich nicht in bestimmter Angabe überliefert, trotzdem genau angeben. Hierzu verhelfen uns einige Stellen der Apologie. Nach einer derselben nämlich war, wie bereits erwähnt, Cusanus ganz kurz vorher in das Kardinalkollegium aufgenommen worden[2]). Dies geschah nach einem jüngst gedruckten Briefe desselben zunächst geheim und sodann, am 5. März 1449, öffentlich[3]). Aber nicht

---

[1]) Vgl. „Jam dudum audivi per Italiam ex hoc semine per tuam sollicitam culturam studiosis ingeniis recepto magnum fructum effluxisse“ fol. 41 a.

[2]) „Nunc sacro coetui cardinalium ascitus.‘ Apologia fol. 34 b.

[3]) „Publicatus anno domini 1449 in proxima augaria post diem cinerum“. Vgl. Uebinger, Zur Lebensgeschichte des Nikolaus Cusanus. Hist. Jahrbuch Bd. 14 Heft 3 (1893).

bloss das Jahr, auch der Tag, auf den ersten Anschein wenigstens, ist zu ermitteln. An demselben Tage nämlich, wo das Zwiegespräch stattfand, feierte man das Fest des mehrfach erwähnten heiligen Dionysius[1]), und dies Fest fällt auf den 9. Oktober. Aber hiermit haben wir erst den Tag des Gespräches und noch nicht den Tag für die Abfassung des Berichtes über dasselbe d. i. der „*Apologia*". Indessen ergiebt sich dieser aus dem Eingange derselben, wo der Berichterstatter an den Mitschüler zur Einführung des eigentlichen Berichtes schreibt: „Es langte heute ein Büchlein des Johannes Wenck bei mir an..; als ich darin schwere Angriffe . . gegen unsern Lehrer las . . . ., . . . ging ich zu dem Lehrer"[2]). Demzufolge wäre der Tag des Gespräches zugleich auch der Tag des Berichtes. Zu beachten bleibt jedoch, dass dies nach einer andern Stelle schlechterdings ausgeschlossen ist. Dort nämlich, wo es, wie bereits erwähnt, heisst: „Wir feiern heute das Fest des heiligen Dionysius", fügt der Berichterstatter in Klammern bei: „Es war nämlich damals der dem Dionysius gewidmete Tag"[3]). Der Widerspruch, welcher zwischen dieser und der etwas weiter oben[4]) aus dem Anfange der Apologie herangezogenen Stelle offen zu Tage tritt, erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, dass der Verfasser auf einen Augenblick vergessen, Gespräch und Bericht auf ein und denselben Tag gelegt zu haben. Diese Annahme erscheint deshalb um so unbedenklicher, weil die ganze Einkleidung der Apologie augenscheinlich nichts andres ist als eine künstlerische Erdichtung, welche der Verfasser, nach seiner ganzen Denkrichtung zu schliessen, von dem „göttlichen Platon" gelernt hat. Eine solche aber ist schon um deswillen anzunehmen, dass man die Autorschaft des Cusanus aufrecht erhalten kann, die ihrerseits durch die Existenz der Apologie in dem mehrfach erwähnten Handexemplare seiner Werke und überdies durch

---

[1]) „Dionysius noster, cuius hodie festa agimus" fol. 38a.

[2]) „Pervenit ad me hodie libellus quidam cuiusdam nomine Joannis Venecchi . . . . . in quo cum legerem graves invectivas . . . contra praeceptorem nostrum . . ., . . . praeceptorem adii" fol. 34b.

[3]) „Erat enim tunc dies Dionysio sacer" fol. 38a.

[4]) Vgl. Anm. 2.

das Zeugnis eines mit seinen Werken sehr vertrauten Zeitgenossen[1]) über allen Zweifel gesichert dasteht. Ist dies alles zutreffend, so ist die Apologie, unter Bezugnahme auf die zuletzt erwähnte Stelle, welche dem wahren Sachverhalt am nächsten kommen dürfte, nach dem 9. Oktober 1449 geschrieben. Gar lange wird dieser Tag noch nicht vorbei gewesen sein, als die Apologie verfasst wurde; denn sonst wäre nicht leicht erfindlich, weshalb das fragliche Zwiegespräch gerade auf den Tag des Dionysius gelegt ward. Am einfachsten lässt sich wohl das hier gerade in Rede Stehende also zurecht legen. Am 9. Oktober langte bei dem Cusanus selbst die Invective des Johannes Wenck „*de ignota litteratura*“ an; als er in derselben die schweren Angriffe gegen seine Person las, glaubte er, namentlich aus dem Grunde, weil er vor kurzem in das Kardinalkollegium war aufgenommen worden, jene nicht auf sich beruhen lassen zu dürfen, sondern sie widerlegen zu müssen. Aber im eignen Namen wollte er diese Widerlegung nicht führen, er legte sie darum einem Schüler in den Mund; damit dieselbe aber nicht wie eine Schülerarbeit aussehe, durfte dieser wiederum nicht seine eignen Ansichten vortragen, sondern musste über die des Meisters berichten. Dies alles war zu erreichen, wenn er dem Schüler ein Zwiegespräch mit ihm selbst in den Mund legte. Gedacht, gethan. Noch an demselben Tage, da ihm Wencks Gegenschrift zuging, begann er die Apologie und konnte so zu Anfang von dem bekannten „Heute“ reden, vollendete jedoch, was bei dem beträchtlichen Umfange der Apologie ganz begreiflich erscheint, dieselbe nicht an dem genannten, sondern erst an einem spätern Tage und schrieb jetzt ganz ahnungslos, d. h. ohne die gebührende Rücksicht auf das „Heute“ des Einganges zu nehmen, von seinem nunmehrigen Standpunkte aus das „Damals“, an dessen Stelle zweifelsohne ein „Heute“ stehen

---

[1]) „De quidditate dei . . in doctae ignorantiae apologia, contra ignotam litteraturam vel potius arrogantis cuiusdam fantasiam edita per virum omnia scientem, ipsius scilicet doctae ignorantiae autorem, . . traditum invenitur“: schreibt Bernhard von Tegernsee in seinem „Laudatorium sacrae doctae ignorantiae.“ Cod. lat. Monac. 14213 fol. 141b.

müsste. Demnach wäre jedenfalls dies festzuhalten, dass die Apologie 1449 im Oktober geschrieben ward. Um die angegebene Zeit aber befand sich Cusanus, wie aus dem schon oben erwähnten jüngst gedruckten Briefe erhellt, zu Cues.

Recht geschickt endlich, so dass der Schüler dem Meister der Dialogform alle Ehre macht, ist meines Erachtens die Einkleidung der Verteidigung in ein wiedererzähltes Gespräch ausgenützt. Zwar hätte sich der Autor ganz gut die oben kurz berührten, nicht sehr schmeichelhaften Epitheta für den Gegner besser geschenkt, im übrigen aber hat er es meisterhaft verstanden, den auch nicht sehr zarten Bezeichnungen gegenüber, mit welchen ihn Wenck bedenkt, seine Person und seine Philosophie in das denkbar günstigste Licht zu stellen. Gleich im ersten Satze der Apologie tritt ein Mann auf, welcher ein sehr gewichtiges Ansehen und ein selten vorhandenes Talent besitzt; es ist Nikolaus Cusanus, seit kurzem in das Kollegium der Kardinäle aufgenommen[1]). Seine Bücher über das gelehrte Nichtwissen lobt die Mehrzahl der bedeutenden Männer, an ihrer Spitze vor Jahren derjenige, dem sie gewidmet sind, der apostolische Legat Julian Cesarini; man hat nämlich gefunden, dass sie etwas Bedeutsames enthalten[2]). Und die Apologie klingt aus in den zuversichtlichen Satz: „Mag es auch schwer sein gewohnte Pfade zu verlassen, siegen wird, ohne Zweifel, über die Forschungsweisen aller Philosophen diese unsere Spekulation[3])."

---

[1]) Vgl. o. S. 116 Anm. 3, S. 118 Anm. 2.

[2]) Libelli „ab apostolico legato et plerisque magnis viris magni aliquid continere laudabantur." Apologia fol. 35a.

[3]) „Vincet . . indubie haec speculatio omnes omnium philosophorum ratiocinandi modos, licet difficile sit consueta relinquere" fol. 41a.

Separat-Abdruck aus Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 105. Bd.

Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus.

Von Dr. **Joh. Uebinger,**
Privatdocenten der Philosophie in Braunsberg.

Zweiter Artikel.

Inhalt.

III. Die Gespräche des Laien 1450.

1. De sapienta dialogi duo, Juli 15. bezw. August 8.
2. De mente, August 23.
3. De staticis experimentis, September 13.

IV. Die symbolisierenden Schriften seit den fünfziger Jahren.

1. De novissimis diebus, 1453.
2. De visione dei, 1453 Oktober.
3. De beryllo, 1458 August 18.
4. De non aliud, 1462 Januar.

III. Die Gespräche des Laien 1450.

Nicht bei der Verteidigung der so schwer angegriffenen eignen Lehre bleibt Cusanus in der Oktober 1449 verfassten „apologia doctae ignorantiae" stehen, sondern geht gleichzeitig kühn und entschlossen zum Angriffe auf seinen Gegner und überhaupt auf die durch diesen vertretene wissenschaftliche Richtung über. Mit der überlieferten Lehre des Aristoteles müht man sich im Schweisse des Angesichts ab; eine althergebrachte Gewohnheit, von der man auch nicht eine Minute

lassen kann, will das einmal so[1]). Es halten sich nämlich annähernd alle, welche an das Studium der Theologie sich machen, an ganz bestimmte überlieferte Lehren und deren Fassungen, glauben dann schon, Theologen zu sein, wann sie auf die Weise zu schwatzen wissen, wie die andern, welche sie für sich zu Gewährsmännern erkoren[2]). Keine Ahnung haben sie davon, dass sie jenes unzugängliche Licht, in welchem es keine Finsternis giebt, nicht kennen. Einige Prahler pflegen gar lügnerisch zu versichern, sie seien über die Klippen der Philosophie, die ganze Schulweisheit und die Ziele einer tugendhaften Erziehung hinaus[3]). Indessen die Mehrzahl derjenigen, welche die Wissenschaft der Theologie zu besitzen sich brüsten, vergleicht man zutreffender mit Blinden[4]); sie reden, wie diese, über Dinge, die sie nicht gesehen und doch kennen, ganz genau kennen wollen. Ihre geschwätzige Logik schadet der hl. Theologie viel mehr, als sie ihr nützt[5]). Darum liess der hl. Ambrosius, wie zu lesen ist, den Litaneien die Bitte einfügen: Von den Wortfechtern befreie uns, o Herr[6])!

Ein Angriff, wie der hier kurz gekennzeichnete, richtet sich nicht etwa gegen diese oder jene Aussenseite, sondern gegen den Kern der bezüglichen wissenschaftlichen Richtung und bezweckt nichts Geringeres, als deren gänzliche Be-

---

[1]) Vergl. die Worte: „multosque induxeris, qui hoc studium spreverant, ut inveterata consuetudine qua Aristotelicae traditioni insudarunt parum intercepta in has se conferant considerationes". Apologia doctae ignor. fol. 34b.

[2]) „Versantur enim pene omnes qui ad theologiae studium se conferunt circa positivas quasdam traditiones et earum formas et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui, ut alii, quos sibi constituerunt auctores" l. c.

[3]) „Et quidam superbi mentientes solent affirmare se . . . transivisse vero et philosophiae gryphos et sapientiam totius disciplinae et virtutis metas" l. c.

[4]) Vgl. „Sic plerosque qui se scientiam theologiae habere iactant caecis comparavit" l. c.

[5]) „Garrula logica sacratissimae theologiae potius obest, quam confert" l. c. 38 b.

[6]) „Legitur beatissimum Ambrosium litaniis addidisse: a dialecticis libera nos, domine!" l. c.

seitigung. Dies Beseitigen aber ist erfahrungsgemäss weit leichter, wie die Ausführung der unmittelbar an dasselbe sich anschliessenden höchst wichtigen Forderung, etwas Besseres an die Stelle des Beseitigten zu setzen. Dergleichen muss sich unser Autor alsbald nach der Abfassung der Apologie selbst gesagt haben, und dem Bestreben, jener nur allzu berechtigten Forderung gerecht zu werden, dürften ihre Entstehung verdanken

1. De sapentia dialogi duo.

(15. Juli bez. 8. August 1450.)

Es traf, so erzählt uns der Eingang des ersten der beiden Gespräche, ein schlichter Laie[1]), unter welchem der Autor augenscheinlich sich selbst versteht, mit einem sehr reichen Redner auf dem römischen Forum zusammen[2]) und drückte diesem unter freundlichem Lächeln seine nicht geringe Verwunderung über dessen hochfahrendes Wesen aus[3]). Während derselbe ununterbrochen mit Bücherlesen sich abplage, zahllose Schriften zum so und so vielten Male wiederum lese, sei er noch immer nicht zu einem bescheidenen Auftreten gebracht worden[4]); dies rühre sicherlich daher, weil die Wissenschaft dieser Welt Thorheit sozusagen vor Gott ist und darum aufbläht. Die

---

[1]) „Idiota“: Bei diesem Worte ist vor allem nicht an einen „Idioten“ in dem heutzutage üblichen Sinne zu denken. Hier bezeichnet dasselbe vielmehr im Gegensatze zu dem litterarisch hochgebildeten Redner den einfachen Mann mit einem recht gesunden Menschenverstande. Diesen Begriff vermögen meines Erachtens die bislang gewählten Übersetzungen nicht völlig zutreffend wiederzugeben. „Der Einfältige“, wie man gesagt hat, steht dem „Idioten“ der Gegenwart allzu nahe. In dem „gemeinen Manne“, wie ein anderer übersetzen möchte, vermisst man in der Regel allzu sehr das Merkmal, worauf es hier hauptsächlich ankommt, den scharfen Blick für das Naturgemässe auch ohne langjähriges gelehrtes Studium. In der Verdeutschung „gemeyner Leye“, die man, wovon später, 1617 gewählt, erscheint mir zwar das Adjektiv „gemeyn“ heutigen Tages nicht mehr zulässig, wohl aber das Hauptwort „Leye“.

[2]) „Convenit pauper quidam idiota ditissimum oratorem in foro Romano, quem facete subridens sic allocutus est“ fol. 75a.

[3]) Idiota: „Miror de fastu tuo“ l. c.

[4]) „Cum continua lectione defatigeris innumerabiles libros lectitando, nondum ad humilitatem ductus sis“ l. c.

wahre Wissenschaft aber mache bescheiden. Zu wünschen wäre, dass man ihr sich zuwende, weil dort die Fülle des Frohsinns.

Nicht Anmassung ist es, welche den Laien nicht stillschweigen lässt, sondern vielmehr Nächstenliebe; denn er sieht deutlich, wie der Redner, um nach Weisheit zu suchen, sich viele vergebliche Mühe giebt[1]). Wenn er denselben davon abbringen könnte, so dass er auch selbst seinen Irrtum genau abwöge, so würde sich derselbe wahrscheinlich herzlich freuen, einer vielfach benützten Schlinge glücklich entschlüpft zu sein[2]). Ihn habe das Vorurteil einer angesehenen Persönlichkeit verleitet, so dass er dem Pferde gleiche, welches zwar von Natur frei, aber durch einen Kunstgriff mittels des Halfters an die Krippe angebunden sei; dort bekommt es dann nur das zu fressen, was man ihm hinreicht[3]). Ganz in derselben Weise nämlich nimmt eine jede Vernunft, welche sich an das Ansehen von Federhelden hat fesseln lassen, fremdartige und nicht naturgemässe Nahrung in sich auf[4]). In den Büchern derselben nämlich finde sich die naturgemässe Nahrung nicht[5]).

Was in den hier zuletzt erwähnten Stellen der Autor den Laien sagen lässt, das Nämliche augenscheinlich hat er in den oben aus der Apologie mitgeteilten in eignem Namen ausgesprochen. Mag daher zwischen den zwei Schriften, denen dieselben angehören, ein äusserlich sichtbarer Zusammenhang, wie beispielsweise zwischen den Gesprächen dieser Nummer, nicht bestehen, mag die Form, in welche der fragliche Gedanke

---

[1]) Idiota. „Non est, magne orator, praesumptio, quae me silere non sinit, sed caritas; nam video te deditum ad quaerendam sapientiam multo casso labore“ l. c.

[2]) „A quo te revocare si possem, ita ut et tu errorem perpenderes, puto contrito laqueo te evasisse gauderes“ l. c.

[3]) „Traxit te opinio autoritatis, ut sis quasi equus natura liber, sed arte capistro alligatus praesepi, ubi non aliud comedit, nisi quod illi ministratur“ l. c.

[4]) „Pascitur enim intellectus tuus autoritati scribentium astrictus pabulo alieno et non naturali“ l. c.

[5]) Vgl. Orator. „Si non in libris sapientum est sapientiae pabulum, ubi tunc est?“ Idiota. „Non dico ibi non esse, sed dico naturale ibi non reperiri“ l. c.

hier und dort gekleidet erscheint, noch so verschieden sein, ein innerer Zusammenhang ist nach obigem nicht zu verkennen. Mit dem blossen Verwerfen dessen, was gerade im Schwange, ist keineswegs die ganze Arbeit schon gethan; an die also leer gewordene Stelle muss etwas anderes, mindestens etwas Gleichwertiges, womöglich etwas Besseres gesetzt werden. Aber was denn in unserm Falle?

Zwei Umstände, soweit ich zu sehen vermag, mögen wohl von Einfluss dabei gewesen sein, dass unser Autor gerade für diejenige Fährte sich entschied, welche wir ihn in dem weitern Verlaufe des ersten Gespräches zwischen dem Laien und Redner einschlagen sehen. Ob die beiden Umstände ausschliesslich, oder aber ob noch andere dabei von massgebendem Einflusse waren, muss leider bei dem Mangel an diesbezüglichen Nachrichten dahingestellt bleiben; auch das lässt sich nicht ausmachen, ob jene Umstände den Autor zum erstenmal auf jenen Weg brachten, oder aber ob sie ihn auf demselben bloss in seinem Entschlusse bestärkten. Was ich nun aber hier im Sinne habe, ist folgendes. Aller Wahrscheinlichkeit nach geschah es im Jahre 1450, dass Peurbach, wie uns berichtet wird[1]), in Italien den Cusanus besuchte, und dieser den berühmten deutschen Mathematiker gastlich aufnahm. Dem damaligen persönlichen Verkehre der beiden mit einander dürften einige mathematische Schriften des vorletztgenannten ihre Entstehung verdanken, sicher entstand damals eine derselben[2]).

Doch über diese das Nähere ein anderes Mal; hier mag der Hinweis genügen, dass der genannte Mathematiker mit dem Cusanus zusammentraf, bevor dieser das hier in Rede stehende Gespräch niederschrieb.

Der zweite Umstand aber, auf den ich noch hinweisen möchte, hat eine ähnliche Bewandtnis, wie der erste; nur ist es hier nicht eine gelehrte Person, mit welcher der Autor Bekanntschaft macht, sondern ein gelehrtes Buch. Dasselbe

---

[1]) von Facciolati, Fasti 2, 117.

[2]) „De geometricis transmutationibus“ nämlich, Rieti, 12. Juli 1450 nach cod. lat. Monac. 14213 (Em. 32) fol. 104 b und cod lat. Monac. 18711 (Teg. 711) fol. 242.

befindet sich noch heutigen Tages in der von ihm hinterlassenen Handschriftensammlung[1]). Um dieser eine Abschrift desselben einverleiben zu können, liess er selbst allem Anscheine nach eine solche zunächst anfertigen. Die hier nämlich vorliegende Abschrift vollendete, wie die Unterschrift besagt, am 1. Oktober 1450 Johannes Söhnlein aus Gladbach[2]), ein Geistlicher aus den Rheinlanden, der sich damals höchstwahrscheinlich im Gefolge des Kardinals befand[3]). Jenes gelehrte Buch aber ist „das Buch der Natur oder der Geschöpfe", welches den „Raymundus von Sabunde, Doktor der Philosophie und Medizin sowie Professor der hl. Theologie[4])" zum Verfasser hat. In diesem merkwürdigen Buche liest man gleich zu Anfang: Zwei Bücher hat uns demnach Gott gegeben, das Buch der sämtlichen Geschöpfe oder das Buch der Natur und ein zweites, das Buch der hl. Schrift[5]). Das erste Buch gab er dem Menschen gleich im Anfange, als er die Gesamtheit der Dinge schuf; ist ja doch ein jegliches Geschöpf nichts anderes, wie sozusagen ein Buchstabe, den Gottes Finger geschrieben[6]).

Auf dem Rande der fraglichen Handschrift steht bezüglich der soeben ausgehobenen Stelle rot angemerkt „2. liber", neben der hl. Schrift ein zweites, ganz eigenartiges Buch,

---

[1]) Augenblicklich cod. K. 23 (oder Philos. 23) in der Bibliothek des Hospitals zu Cues. Die angeordnete Bezeichnung ist althergebracht, auch diejenige, welche Kraus in seiner Beschreibung der Handschriftensammlung Serapeum Bd. 25 und 26 mit Recht beibehielt. Der jüngst verstorbene Rektor Clemens hat geglaubt, eine durchgehende Zählung einführen zu sollen. Nach dieser trägt unsere Handschrift die Zahl 184.

[2]) „Finitus per manus fratris Johannis filioli anno domini 1450 primo die octobris."

[3]) Über ihn vgl. Dronke im Programm des Kgl. Gymnasiums zu Coblenz 1832 S. 5.

[4]) Nach dem erwähnten cod. K. 23.

[5]) „Unde duo sunt libri nobis dati a deo, scilicet liber universitatis creaturarum sive liber naturae et alius est liber sacrae scripturae" l. c. cod. K. 23. Eine Folioangabe ist deshalb nicht möglich, weil die Blätter der Cueser Handschriften (noch) nicht numeriert sind.

[6]) „Primus liber fuit datus homini a principio, dum universitas lrerum fuit condita, quoniam quaelibet creatura non est nisi quaedam ittera digito dei scripta" l. c.

dessen Buchstaben Gottes Finger selbsteigen schrieb! Auf den nämlichen Gedanken, ja fast auf denselben Wortlaut läuft nun der Eingang des ersten Gespräches zwischen dem Laien und dem Redner hinaus. Nachdem nämlich jener, wie wir bereits oben vernahmen, behauptet, dass man in Büchern die naturgemässe Geistesnahrung vergeblich suche, fährt er zur Begründung dieses Satzes weiter also fort: Jene Denker nämlich, welche zuerst sich daran machten, über die Weisheit zu schreiben, erhielten nicht aus der Nahrung von Büchern, deren es ja noch keine gab, ihr Wachstum, sondern entwickelten sich auf Grund völlig naturgemässer Nahrung zu einem vollendeten Manne fort[1]); und diese überragen die übrigen, welche aus Büchern ihren Fortschritt geschöpft zu haben glauben, weithin an Weisheit[2]). Fürwahr! „die Weisheit ruft draussen weit und breit, und ihr Ruf lautet dahin, dass sie selbst in den Höhen oben thront“[3]). Man schöpft sie nicht aus Büchern von Menschenkindern, sondern aus den Büchern Gottes[4]). Was sind dies für welche? Es sind die, welche er mit seinem eignen Finger geschrieben. Wo findet man sie? Allüberall. Demnach auch auf dem Forum hier? Ja freilich! ich sagte ja: Die Weisheit ruft weit und breit[5]).

Die Ähnlichkeit des Vorstehenden im Gedanken und Ausdrucke mit dem, was gerade zuvor aus dem Vorworte des „Buches der Natur“ erwähnt ward, fällt einem sofort auf, und nach den früher über die Handschrift K. 23 gemachten Angaben kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Cusanus jenes Buch gekannt hat, höchstwahrscheinlich schon kannte, als er

---

[1]) „Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo qui nondum erant incrementa receperunt, sed naturali alimento in virum perfectum perducebantur“ l. c.

[2]) „Et ii ceteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt“ l. c.

[3]) „Ego autem dico tibi, quod ‚sapientia foris clamat in plateis et est clamor eius, quomodo ipsa habitat in altissimis‘“. Prov. 8, 1.

[4]) Vgl. Idiota. „Non ex tuis, sed dei libris“ l. c.

[5]) Orator. „Qui sunt illi?“ Idiota. „Quos suo digito scripsit.“ Orator. „Ubi reperiuntur?“ Idiota. „Ubique.“ Orator. „Igitur et in hoc foro?“ Idiota. „Immo etiam! dixi, quod sapientia clamat in plateis.“

drittehalb Monat vor dem 1. Oktober 1450 unser Gespräch schrieb; vielleicht indessen noch früher schon. Die wahrnehmbaren Dinge, heisst es nämlich schon in dem 1445 verfassten Schriftchen über die „Gotteskindschaft", sind sinnbildliche Zeichen des Wahren, durch sie spricht gewissermassen der Lehrer der Wahrheit zu uns, sie sind sozusagen die Bücher, welche die Äusserung seines Geistes enthalten[1]). Und Konrad bemerkt in dem 1447 geschriebenen Gespräche über „das Werden" unter anderm, es fehle nicht an Heiligen, welche die Welt einem geschriebenen Buch gleich sich vorstellen[2]). Gebeten, über diesen Vergleich sich zu äussern, erklärt der zweite Unterredner Cusanus, einzig und allein die Thatsache offenbare uns jenes Buch, dass gross und hocherhaben über all dasjenige, was sich sagen lässt, der dasteht, welcher mit eignem Finger es geschrieben[3]). Danach wäre ja mit dem Buche herzlich wenig anzufangen! In der That ist dies die augenblickliche Meinung des Gefragten. Die Welt erscheint ihm einem geschriebenen Buche vergleichbar, dessen Zeichnen und Züge man nicht kennt[4]). Es ist, als ob einem Deutschen ein griechisches Buch des Platon gereicht würde, in welchem Platon die Machtfülle seiner Vernunft beschrieben[5]). Es könnte der Deutsche, falls er die Gestalten der Buchstaben aufmerksam betrachtet, aus der Verschiedenheit und Übereinstimmung der Schriftzüge wohl entnehmen, dass einige Bestandteile der mannigfaltigen Zusammenstellungen Vokale, aber das Wesen-

---

[1]) Quae (d. s. sensibilia) sunt aenigmatica signa veri . ., quasi per ipsa nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes". De filiatione dei fol. 66a.

[2]) „Non desunt sancti, qui mundum libro scripto configurant." De genesi fol. 73a. Als Beispiel zu diesem Satze sei der hl. Bonaventura erwähnt, der Breviloquium II. 12 von dem „liber creaturae" spricht, welcher „sufficiebat" „in statu innocentiae."

[3]) „Solum hoc nobis revelat liber ille, quod magnus et excelsus supra omne id quod dici potest ille, qui digito suo scripsit" l. c. fol. 73a.

[4]) „Mihi apta satis configuratio ad mundum: scriptus liber videtur, cuius et signa et characteres ignorantur" l. c.

[5]) „Quasi Alemanno Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripserit" l. c.

hafte daran, Sinn und Bedeutung derselben ganz oder teilweise, falls ihm dies nicht geoffenbart würde, nie und nimmer[1]).

Nicht so, wie hier 1447, dachte Cusanus 1450 über das Buch, welches Gott eigenhändig geschrieben, sondern ähnlich, wie Raymundus von Sabunde. Nach diesem kann jenes Buch ein jeder lesen, daraus die für ihn notwendige Kenntnis entnehmen, erkennen sich selbst und Gott und all seine Verpflichtungen gegen Gott und den Nächsten[2]). Ganz genau so denkt jetzt auch unser Autor. Würde der Laie gewahr, dass der Redner für die Sache selbst neugierigen Ausfragens bar begeistert ist, so könnte er ihm grossartige Dinge enthüllen[3]); sofort, in ganz kurzer Zeit[4]).

Zu dem Endzwecke ziehen sich die beiden auf Vorschlag des Redners in die nächstbeste Barbierstube zurück; im Sitzen unterhalte man sich mit grösserer Ruhe[5]). Den Blick auf das Forum gerichtet[6]), versucht nun der Laie dem Redner die Richtigkeit des bereits erwähnten Bibelspruches nachzuweisen, wonach einem die Weisheit weit und breit rufe, bittet diesen zu sagen, was er hier auf dem Forum vor sich gehen sehe[7]). Dort Geld zählen, in einem andern Winkel Waren wägen, an dem entgegengesetzten Ende Öl messen und dergleichen[8]).

---

[1]) „Posset enim attente figuris incumbens Alemannus ex differentia et concordantia characterum coniicere aliqua elementa ex combinationibus variis vocales, sed quidditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem“ l. c.

[2]) Vgl. die Angabe „Incipit liber naturae . . . in quo tractatur specialiter de homine . . et de his quae sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam deo quam proximo, conscriptus . . .“ im cod. K. 23.

[3]) Idiota. „Si te absque curiosa inquisitione affectum conspicerem, magna tibi panderem“ fol. 75a.

[4]) Vgl. Orator. „Potesne hoc brevi tempore efficere, ut quid velis degustem?“ Idiota. „Possum“ l. c.

[5]) Vgl. Orator. „Contrahamus igitur nos in hanc tonsoris proximam, quaeso, officinam, ut sedentes quietius loquamur“ l. c.

[6]) Vgl. Autor. „Placuit idiotae et ipsis intrantibus in locum et aspectum in forum vertentibus sic exorsus est idiota sermonem“ l. c.

[7]) „Quid hic fieri conspicis in foro?“ l. c.

[8]) Orator. „Video ibi numerari pecunias, in alio angulo ponderari merces, ex opposito mensurari oleum et alia“ l. c.

Ganz recht, dies seien Handlungen jenes Verstandes, wodurch die Menschen die Tiere überragen[1]), zu ihrer Voraussetzung hätten sie gewisse Prinzipien, das Zählen beispielsweise die Eins, das Wägen ein kleinstes Gewicht (die Unze), das Messen ein kleinstes Massprinzip (Liter). Diesen Ruf der Weisheit weit und breit übertrage man auf jene lichte Höhen, wo die Weisheit thront, und weit köstlichere Aufschlüsse, wie in allen noch so vortrefflichen Schriftwerken, wird man entdecken[2]). Die höchste Weisheit nämlich besteht darin zu wissen, wie man auf Grund des angegebenen ähnlichen Verhältnisses das Unerfassbare unerfassbarerweise erfasst[3]). Dies mag wunderlich und sonderbar klingen[4]); indessen wer darauf hört, wird die Wahrheit kosten[5]). Genau so nämlich, wie bereits vorhin von der Einheit, der Unze und dem Liter die Rede ging, ist von allem bezüglich des allgemeinen Prinzipes zu reden[6]). Um das volle Verstehen dieses Gedankens drehen sich die letzten zwei Dritteile unseres Gespräches[7]). Dann heisst es zum Schlusse:

„Für die kurz bemessene Zeit möge das also Gesagte genügen, um zu wissen, dass die Weisheit nicht in rednerischer

[1]) Idiota. „Haec sunt opera rationis illius, per quam homines bestias antecedunt“ fol. 75b.

[2]) Idiota. „Hunc clamorem sapientiae in plateis transfer in altissima, ubi sapientia habitat, et multo delectabiliora reperies, quam in omnibus ornatissimis voluminibus tuis“ l. c.

[3]) Idiota. . . . „Ecce, frater, summa sapientia est haec, ut scias, quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter“ l. c.

[4]) Orator. „Mira dicis et absona“ l. c.

[5]) Vgl. Idiota. . . „Audies et gustabis veritatem“ l. c.

[6]) Idiota (fortfahrend): „Dico autem, quod sicut iam ante de unitate, uncia et petito dixi, ita de omnibus quoad omnium principium dicendum“ l. c. Der Laie drückt hier den ihm augenscheinlich vorschwebenden Gedanken ziemlich ungenau aus. Der Parallelismus der Satzglieder tritt nicht klar hervor; statt des Gesagten müsste es z. B. entweder heissen: „de unitate (quoad numerandum) . . ., ita quoad omnia de omnium principio“, oder aber: „de numerando quoad unitatem . . ., ita de omnibus quoad omnium principium.“

[7]) Das erste nicht ganz so umfangreiche Drittel einschliesslich der Einleitung füllt annähernd fol. 75, die zwei andern etwas mehr als fol. 76 und 77.

Kunstfertigkeit oder mächtigen Schriftwerken besteht, sondern in dem Loslösen von den wahrnehmbaren Erscheinungen und dem Hinwenden zu der einfachsten und unendlichen Form[1]), um zu wissen, dass man sie in einem Tempel aufnehme, der gereinigt von jedem Gebrechen, und ihr in glühender Liebe anhange[2])."

Dem soeben zergliederten Gespräche ward, noch im Laufe des 15. Jahrhunderts, eine hohe Ehre zu teil. Bereits die erste in weitern Kreisen[3]) bekannte Gesamtausgabe der Werke Petrarcas, welche 1496 zu Basel erschien, enthält nämlich, angeblich von diesem berühmten italienischen Humanisten, zwei Gespräche „über die wahre Weisheit", und so gingen dieselben auch in die spätern Gesamtausgaben über. Daneben existiert noch eine Spezialausgabe, welche aus dem Jahre 1604 stammt[4]). Übertragungen derselben in das Italienische erschienen 1824, 1834 und 1883[5]). Aber nicht eine einzige Handschrift derselben liess sich, während von den sonstigen Schriften Petrarcas mehrere, bei manchen derselben Dutzende angeführt werden[6]), bis jetzt nachweisen. Dies ist jedenfalls recht merkwürdig, andererseits aber auch ebenso erklärlich. Petrarca nämlich hat die fraglichen Gespräche nicht geschrieben,

---

[1]) Idiota. „. . . Sic nunc pro brevi tempore haec sic dicta sufficiant, ut scias sapientiam esse non in arte oratoria aut voluminibus magnis, sed in separatione ab istis sensibilibus ac in conversione ad simplicissimam et infinitam formam" fol. 78 a.

[2]) „Et illam scias recipere in templo purgato ab omni vitio et fervido amore ei inhaerere" l. c.

[3]) Nach Angaben, welche Willard Fiske in Florenz mir brieflich zugehen liess, wurden die Werke Petrarcas schon vorher zu Zwolle etwa 1485 und noch früher zu Utrecht um 1473 herausgegeben; ob diese auch bereits die hier in Frage kommenden Gespräche enthalten, liess sich bisher nicht feststellen. Ein Exemplar der Utrechter Ausgabe soll sich in Kopenhagen befinden.

[4]) Erwähnt von A. Hortis im Cat. delle opere di F. P. nella Petrarchesca Rosettiana. Triest 1874 pag. 156.

[5]) Vgl. W(illard) F(iske), Bibliographical notices III. Florenz 1887.

[6]) Von Valentinelli, Katalog der venez. Handschriften in dem Sammelwerk, Petrarca et Venezia pag. 41—149, sowie in dem Werke „I codici Petrarcheschi nella biblioteche governative del regno". Rom 1874.

sondern das 15. Jahrhundert sie ihm untergeschoben. Zu der seltsamen Kompilation benutze man 1. ein kleines Stück, genommen aus einer wirklich echten Schrift des Humanisten, 2. ein Stück von bislang unbekannter Herkunft und 3. das Gespräch unseres Cusanus, welches dabei die Hauptrolle spielt. Das erste Gespräch „über die wahre Weisheit" wird nämlich eröffnet durch den Eingang des Cusanischen Gespräches und bis zu der Stelle aufgenommen, wo zum erstenmale die oben erwähnte Stelle aus den Sprichwörtern vorkommt, enthält dann die zwei vorhin angegebenen anderweitigen Stücke und entnimmt der Fortsetzung des Cusanischen Gespräches seinen Schluss. Den letzten Satz bildet die Zwischenbemerkung des Autors[1]). Das zweite Gespräch sodann ward gänzlich, aber mit ziemlich grosser Willkür, dem Dialoge des Cusanus entnommen. Zunächst sind 192 Zeilen in Folio herübergenommen, dann 48 ausgelassen, darauf wieder 14 aufgenommen, alsdann abermals 6 unterdrückt und zum Schlusse endlich 10 mit abgedruckt. Der weitaus grösste Teil der beiden Gespräche ist demnach geistiges Eigentum unseres Cusanus. Aber bis vor kurzem galten dieselben als unangetastes Eigentum jenes italienischen Humanisten, fürwahr, eine hohe Ehre für diesen Deutschen[2]).

Mit dem ersten verbindet das zweite Gespräch „über die Weisheit" zwar der nämliche Titel, aber nicht ein ähnlicher Inhalt. In dem ersten ist das Wort Weisheit ganz augenscheinlich in subjektivem Sinne, in dem zweiten Gespräche dagegen in objektivem zu nehmen; in jenem handelt es sich um die menschliche Weisheit, genauer gesprochen, um die beste Art ihrer Gewinnung, in diesem hingegen um die gött-

[1]) Vgl. oben S. 9, Anm. 6.

[2]) Unter einem andern Gesichtspunkte und weit ausführlicher behandelt obigen Sachverhalt die kleine Abhandlung mit dem Titel „Die angeblichen Dialoge Petrarcas über die wahre Weisheit", veröffentlicht von Joh. Uebinger in der Vierteljahrsschrift für Kultur und Litteratur der Renaissance II. 57—70.

liche Weisheit, genauer um deren möglichst vollkommenes Verständnis von menschlicher Seite. Wahr ist es freilich und soll auch nicht geleugnet werden, dass auch schon in dem ersten Gespräche von der göttlichen Weisheit die Rede ist, und dass andererseits im zweiten auch die menschliche Weisheit in Betracht gezogen wird; indessen kann dieses Hin- und Herspielen der Gedanken unmöglich den Gesamteindruck verwischen, insbesondere verweise ich bezüglich des ersten Gespräches dieserhalben auf die oben angeführte Schlusszusammenfassung. Kurz und gut, wer die beiden Gespräche sachlich auseinanderhalten will, muss an obiger Unterscheidung festhalten.

Die Worte, welche der römische Redner von dem Laien über die Weisheit gehört, hatten, so erzählt uns der Eingang des zweiten Gespräches, auf jenen einen nachhaltigen Eindruck gemacht. Als er daher tags[1]) darauf den Laien, der nahe bei dem Tempel der Unvergänglichkeit sich verborgen hielt, entdeckte, ging er voller Erwartung auf diesen zu und bat inständigst, seinem Unvermögen aufzuhelfen und ihm zu zeigen, wie man sich denn von Gott, der zu gross, um ihn begreifen zu können, einen Begriff machen soll[2]). Es gebe nicht irgend eine schwierige Aufgabe, versichert ihm der Laie, die leichter, als wie die, nach göttlichen Dingen zu forschen[3]); daselbst falle der Preis mit dem Schweiss zusammen[4]). Stets biete die schwere Aufgabe dem Forscher sich selbst auf die Weise dar, wie sie erforscht zu werden wünsche[5]). Jede Frage nach Gott setzt die Antwort auf die Frage voraus[6]); zu ant-

---

[1]) Diese genaue Zeitbestimmung ergiebt sich aus dem „pridie", welches im Verlaufe des zweiten Gespräches fol. 80 a bezüglich des ersten gebraucht wird.

[2]) Orator. „Ut mihi dicas, ex quo deus est maior, quam concipi possit, quomodo de ipso facere debeam conceptum" fol 78 b.

[3]) Idiota. „Nulla est facilior difficultas quam divina speculari" l. c.

[4]) „Ubi delectatio coincidit cum difficultate" l c. Das lateinische Wortspiel versuchte ich deutsch in obiger, etwas freier Weise nachzuahmen.

[5]) Vgl. Idiota. „Vide quam facilis est difficultas in divinis, ut inquisitori semper se ipsam offerat modo, quo inquiritur" l. c.

[6]) Idiota. „Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum" l. c.

worten ist darauf damit, was bei jeder Frage nach ihm eben die Frage voraussetzt[1]); denn er, mag er im strengsten Sinne sich auch nicht bezeichnen lassen, wird dennoch in jeglichem Begriffe irgendwie bezeichnet[2]). Die Frage nach der Existenz beispielsweise setzt das Sein voraus[3]). Wenn daher einer fragt, ob ein Gott existiert, so antworte man mit dem, was vorausgesetzt wird, nämlich es existiere ein Gott, denn die Existenz ist in der Frage vorausgesetzt[4]). Ebenso wenn einer nach dem Wesen Gottes fragt, so wird man, weil diese Frage die Wesenheit voraussetzt, darauf antworten, Gott sei die absolute Wesenheit[5]). Gott ist eben die absolute Voraussetzung für alles, was man irgendwie voraussetzt, ähnlich wie man bei jeder Wirkung eine Ursache voraussetzt[6]). Gar leicht also ist das Schwierige in der Gotteslehre[7]). Es muss nämlich, wie wir gleich nachher bezüglich des Krummen und Geraden hören sollen, das Schwierige, soll es anders auf den unendlichen Gott passen, in das Leichte übergehen[8]). Je leichter das Verfahren bezüglich all der Fragen nach Gottes Sein und Wesen ist, desto richtiger und zutreffender, soweit eben bei

---

[1]) „Et id est respondendum, quod in omni quaestione de deo quaestio praesupponit“ l. c.

[2]) „Nam deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis“ l. c.

[3]) Idiota. „Nonne quaestio, an sit, praesupponit entitatem?“ Orator. „Immo.“

[4]) „Cum ergo a te quaesitum fuerit, an sit deus, hoc quod praesupponitur dicito scilicet eum esse, quia est entitas in quaestione praesupposita“ l c.

[5]) „Sic si quis quaesierit, quid est deus? cum haec quaestio praesupponat quidditatem esse, respondebis deum esse ipsam quidditatem absolutam“ l. c.

[6]) „Nam deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercunque praesupponuntur, sicut in omni effectu praesupponitur causa“ l. c.

[7]) „Vide igitur, orator, quam facilis est theologica difficultas“ l. c.

[8]) „Oportet enim, uti paulo post audies de curvo et recto, quod difficultas transeat in facilitatem, si deo infinito debeat convenire“ l. c. Der Hinweis auf Späteres in dem Sätzchen „uti paulo post audies“ nimmt sich, nebenbei bemerkt, meines Erachtens in einem Gespräche etwas auffallend aus.

Gott von einem Zutreffen die Rede sein kann, ist eine Behauptung[1]), insofern wir zugeben, dass man von Gott einiges bejahend aussagen könne[2]). Nach dieser bejahenden Gotteslehre kommt alles darauf an, das Vermögen des absoluten Geistes zu erfassen[3]): dies aber ist nichts anderes als die Form aller möglichen Formen[4]), ähnlich wie der unendliche Kreis, gäbe es einen solchen, das echte Urbild aller nur möglichen Figuren wäre[5]).

Dies Verhältnis der absoluten Form zu den zahllosen möglichen Formen und weiter die der höheren Mathematik entnommene Erläuterung desselben, die beide auch bereits in dem ersten Gespräche zur Sprache kamen, hat der Redner bei Gelegenheit des ersten, wie er selbst im Verlaufe des zweiten offen erklärt, nicht gehörig erfasst[6]). Darum sucht er den Laien gleich an dem darauf folgenden Tag auf, um sich weiter darüber aufklären zu lassen[7]), verlangt nachdrücklich, von ihm zu hören, wie es zu verstehen, dass es ein einziges absolutes Urbild für eine so grosse Mannigfaltigkeit von allerhand Dingen giebt[8]). Auch diese zweite Hauptfrage beant-

---

[1]) Idiota. „ . . Unde constanter assero: quod quanto modus universalis ad omnes quaestiones de deo formabiles fuerit facilior, tanto verior et convenientior, prout deo convenit, positio' fol. 79a.

[2]) Vgl Orator. „Explana istud." Idiota. „Hoc est, prout de deo admittimus aliqua affirmative dici posse" l. c.

[3]) Vgl. Orator. „. . . Concipere absolutum conceptum non est nisi artem absolutae mentis concipere". Idiota. „Prosequere, quia in via es" l. c.

[4]) Orator. „Sed ars absolutae mentis non est nisi forma omnium formabilium" l. c.

[5]) Idiota. „Sicut . . . infinitus circulus, si esset, omnium figurarum figurabilium verum exemplar esset . . ." De sapientia 1. fol. 77b.

[6]) Vgl. Orator. „ . . Dixisti mihi pridie circulum infinitum esse omnium figurarum exemplar (vgl. dieserhalben die Stelle aus dem ersten Gespräche in der hierselbst gerade vorhergehenden Anmerkung) et non cepi". De sapientia 2. fol. 80a.

[7]) Vgl. „Hinc (im Drucke steht „hic") nunc de hoc volens clarius informari ad te accessi" l. c.

[8]) Vgl. Orator. „Audire te in hoc valde desidero, quomodo unum est absolutum exemplar tantarum varietatum rerum universarum" fol. 79b.

wortet der Laie zu der grössten Zufriedenheit dessen, der ihn darum gefragt[1]).

„Bewunderungswürdig leichte Lösung so schwerer Aufgaben!“[2]) lässt der Verfasser daraufhin den Redner ausrufen. „Ich sehe jetzt, dass die Annahme der unendlichen Linie all diese sonnenklaren Aufschlüsse zur Folge hat, nämlich dass eine solche in dem nur immer möglichen Bereiche der Figuren alles in allem ist“[3]). Und der Laie dankt Gott, der ihn, einen so ganz unerfahrenen Mann, als Werkzeug dazu benutzt, um jenem die Augen des Geistes zu öffnen und so sich selbst mit wunderbarer Leichtigkeit anschauen zu lassen[4]); denn wenn man von der auf die Linie beschränkten Gerade zu der absoluten, unendlichen Gerade sich begiebt, dann wird man eben in der Gerade jede mögliche Form und aller Dinge Vorbilder gerade so, wie zuvor bei den geometrischen Figuren, enthalten anschauen[5]).

Schon aus dieser Zusammenfassung am Schlusse, mehr aber noch aus der ihr unmittelbar voraufgehenden einlässlicheren Antwort auf die zweite Hauptfrage ergiebt sich augenscheinlich, dass unser zweites Gespräch in Gedankenreihen ausmündet, welche dessen Verfasser früher und zwar weit ausführlicher 1440 in der, „docta ignorantia“ erörtert hat.

---

[1]) Die erste Hauptfrage oben füllt die drei Folioseiten 78b — 79b, diese zweite hier fol. 80a und b.

[2]) Orator. „O miranda facilitas difficilium!“ fol. 80b.

[3]) Der Originaltext lautet, für den Redner bezeichnend ziemlich wortreich, also: „Video nunc positionem infinitatis lineae omnia ista clarissime sequi, scilicet ipsam esse exemplar, praecisionem, rectitudinem, veritatem, mensuram seu iustitiam, bonitatem seu perfectionem omnium figurabilium figurarum per lineam et conspicio in simplicitate rectitudinis eius omnia figurabilia esse complicite, verissime et formalissime atque praecisissime sine omni confusione, sine omni defectu in infinitum perfectius, quam figurari possint“ l. c.

[4]) Idiota. „Benedictus deus, qui me imperitissimo homine tanquam qualicunque instrumento usus est, ut tibi oculos mentis aperiret ad intuendum ipsum mira facilitate“ l. c.

[5]) „Nam quando te de rectitudine ad lineam contracta transfers ad absolutam infinitam rectitudinem, tunc in ipsa rectitudine intueberis omne formabile complicari et omnium rerum species, sicut de figuris praemisi“ l. c.

In dem obigen aber habe man das, „was in der ewigen Weisheit zu betrachten einem verstattet wird“[1]).

2. De mente.

(23. August 1450.)

Erst die Drucke bezeichnen das Gespräch „über den Geist“, welches mehr denn doppelt so umfangreich, wie die beiden vorhergehenden „über die Weisheit“ zusammengenommen, ist[2]), als „das dritte Buch des Laien“[3]). Dagegen kennt diese Bezeichnung, soweit ich zu sehen vermag, nicht eine einzige der Handschriften. Sie alle[4]), insbesondere auch das in solchen Dingen so hoch wichtige Handexemplar[5]) des Autors, reihen, aber ohne durchgehende Zählung, in der Regel unser Gespräch an die zwei vorher besprochenen einfach an. Und dieses Verfahren, wie es augenscheinlich der Autor selbst beliebt, entspricht unseres Erachtens auch weit mehr der Bedeutung des fraglichen Gespräches. Daher wird dasselbe auch hier nicht etwa im Anschlusse an die Drucke unter Nummer 3, sondern 2 auf Grund der Handschriften besprochen.

Noch eine zweite Änderung hat man nachträglich, augenscheinlich der leichtern Übersicht halber, anbringen zu müssen geglaubt. Angebracht ist dieselbe zwar bereits in dem Handexemplar cod. E 2 (202) zu Cues, doch die erst nachträgliche Hinzufügung steht auch hierselbst ausser allem Zweifel. Es handelt sich in unserm Falle um die Einteilung des ziemlich umfangreichen Ganzen in so und so viel Kapitel sowie um passende Angabe ihres Inhaltes. Dergleichen Bemühungen nun zwar haben im Texte selbst, wie ihn cod. E 2 bietet, keine Berücksichtigung gefunden, aber eine kalligraphisch geübtere Hand als diejenige, welche den Text schrieb, setzte Nummer

[1]) „Sic nunc habes id quod in aeterna sapientia contemplari conceditur“ l. c.

[2]) und in der Ausgabe Paris 1514 siebenundzwanzig Folioseiten (fol. 81a—94a) umfasst.

[3]) z. B. heisst es „Idiotae de mente liber tertius“ fol. 81a.

[4]) beispielsweise cod. lat. Monac. 14170 fol. 6; 14185 fol. 336; 14213 fol. 79a; 18711 fol. 92.

[5]) Cod. E 2 (202) zu Cues.

und Aufschrift für die einzelnen Kapitel an den Rand, stellte dieselben ausserdem nicht etwa unserm Gespräche, weil hier dafür allem Anscheine nach kein Platz mehr war, sondern den Gesprächen des Laien überhaupt, also auch noch denen „über die Weisheit," wozu sie doch in gar keiner Beziehung stehen, gesammelt voran. Gut gemeint mag dieser spätere Zusatz, den wahrscheinlich die ersten Herausgeber, die nachweislich die Handschrift benutzten, sich erlaubt, wohl immerhin gewesen sein, glücklich aber kann man denselben nimmer aus einem doppelten Umstande nennen. Ganz allgemein gesprochen, ist nämlich die Einteilung in Kapitel mit Überschriften bei einem Gespräche unmöglich statthaft. Wäre dieselbe aber auch statthaft, so müsste man sie in unserem Falle für verunglückt erklären, formell ebenso sehr, wie auch sachlich. In fünfzehn Kapitelüberschriften zählt man nicht weniger als einunddreissig „quomodo", und die Einschnitte, die man gemacht, trennen öfters, was sachlich zu vereinen, sie vereinen hingegen, was sachlich auf verschiedene Kapitel zu verteilen gewesen wäre; auf diese Weise wurden, wollte man anders den Inhalt der einzelnen Kapitel auch nur annähernd erschöpfend angeben, die langatmigen Kapitelüberschriften, zu deren Einführung die vielen, aber nicht einmal ausreichenden und mit der Präposition „de" wechselnden „Quomodo" notwendig. Das Allerbeste daran ist aber sicherlich das Versehen, welches bei der Überschrift zum sechsten Kapitel mit untergelaufen ist. Nach dieser nämlich soll schon in dem genannten Kapitel davon die Rede sein, „quomodo mens est harmonia, numerus se movens, compositio ex eodem et diverso"; denn thatsächlich handelt hierüber erst das folgende, siebente Kapitel zu Anfang. Auf die Kapiteleinteilung und namentlich auf die Überschriften, das Erzeugnis offenkundig eines flüchtigen oder gar eines unberufenen Lesers in einem flüchtigen Augenblicke, ist demnach gar nichts zu geben.

Zu den zwei, aus den beiden vorhergehenden uns hinlänglich bekannten Personen tritt hier noch eine dritte, ein Philosoph. Als viele, so erzählt der Autor selber im Eingange des Gespräches, wegen des Jubeljahres 1450 in wundervoller Andacht nach Rom eilten, hörte man, dass ein Philosoph, her-

vorragend unter all denen, welche augenblicklich leben, auf der Engelsbrücke sich aufhalte und die Vorübergehenden anstaune[1]). Nach ihm forscht ein Redner sehr wissbegierig, wie er ist, sorgsam[2]); an seinem bleichen Aussehen, an dem weiten, bis auf die Knöchel herabwallenden Obergewande und den übrigen den sittlichen Ernst eines denkenden Mannes verratenden Zeichen erkennt er ihn[3]), grüsst höflich und fragt nach der Ursache, welche ihn an diesen Ort festgebannt halte[4]).

Verwunderung, entgegnet der Angeredete. Fast aus allen Himmelsstrichen sehe er zahllose Volksscharen unter grosser Beschwernis vorüberwallen und wundere sich über den einen Glauben aller bei so grosser körperlicher Verschiedenheit[5]). Ein grossartiges Schauspiel, welches zu denken giebt[6]). Die Laien erfassen klarer durch den Glauben, als die Philosophen durch den Verstand[7]). Nicht einen unter all diesen Pilgern gebe es, der nicht die Unsterblichkeit des Geistes einzig auf Grund des Glaubens für unzweifelhaft halte[8]). Und er selbst habe die ganze Zeit über die Welt durchwandert, die Weisen angegangen, um über jene Gewissheit zu bekommen[9]). Nun

---

[1]) „Multis ob iubileum Romam mira devotione accurrentibus auditum est philosophum, omnium qui nunc vitam agunt praecipuum, in ponte reperiri, transeuntes admirari“ fol. 81a (cap. 1).

[2]) „Quem orator quidam, sciendi avidissimus, sollicite quaerens“ l. c. „Orator quidam“ heisst es, als ob wir von demselben bisher noch gar nichts gehört. Diese Annahme aber ist offenbar nur statthaft, wenn unser Gespräch nicht, wie in den Drucken, als „liber tertius“, sondern ganz selbständig für sich auftritt.

[3]) „Ac ex faciei pallore, toga talari et ceteris cogitabundi viri gravitatem praesignantibus cognoscens“ l. c.

[4]) „blande salutans inquirit, quae eum causa eo loco fixum teneat“ l. c.

[5]) „Admiror omnium fidem unam in tanta corporum diversitate“ l. c.

[6]) Vgl. Philosophus. „Magnam rem et veram narras, amice“: mit diesen Worten eignet sich der Philosoph den Gedanken an, den gerade vorher der Redner ausgesprochen, und der hier in dem jetzt folgenden Satze des Textes jenem in den Mund gelegt ist.

[7]) „Necesse est idiotas clarius fide attingere, quam philosophos ratione“ l. c.

[8]) „Immortalitatem mentis . . . nemo ex his omnibus sola fide pro indubitata non habet“ l. c.

[9]) „Ego enim (vgl Anm. 6) omni tempore mundum peragrando sapientes adii, ut de mentis immortalitate certior fierem“ l. c.

habe er von einem Tempel gehört, den Crassus dem Geiste auf dem Kapitol geweiht, zahlreiche Schriften der Weisen über den Geist finde man an diesem Orte[1]).

Jene Angabe von der Tempelweihe sei allerdings richtig, erwidert der Redner, dagegen werde niemand nach den so zahlreichen Unglücksfällen der Römer zur Stunde mehr sagen können, ob es in dem Tempel dermaleinst Schriften über den Geist gegeben und was für welche. Damit derselbe jedoch nicht zu bedauern brauche, umsonst gekommen zu sein, so könne er einen Laien, den man bewundern müsse, über jeden Gegenstand, welchen man wolle, reden hören[2]). Und schleunigst eilen die beiden zu dem Tempel der Ewigkeit, treten, in dessen Nähe angekommen, in eine Kellerwohnung ein und treffen hier den Laien dabei, wie er aus Holz einen Löffel schnitzt[3]). Dies der geistvolle Eingang unseres Gespräches, wodurch, wenn nicht alles täuscht, gleich von vornherein der Gedanke nahe gelegt wird, das Gespräch der drei müsse wohl, wie auch thatsächlich der Fall ist, in den Nachweis für die Unsterblichkeit des Geistes ausmünden. Diesen Nachweis aber hat man recht gründlich meines Erachtens zu führen versucht.

Nachdem man Schemel in einem Dreieck aufgestellt, die Teilnehmer Platz genommen[4]), fragt der Philosoph, der auf die sonst übliche Gewohnheit, Bücher herbeizuschaffen und nach deren Verständnis zu fragen, unter den obwaltenden Verhältnissen verzichtet und den Redner bittet, still zuzuhören sowie sich nicht durch eine etwa weitläufige Unterredung verwirren zu lassen, ohne weitere Umschweife den Laien nach

[1]) Philosophus. „Audiveram ex templo Menti per T. Attilium Crassum in capitolio dedicato multas sapientum de mente scripturas hoc loco reperiri“ l. c.

[2]) „Verum ne doleas frustra advenisse, hominem idiotam meo iudicio admirandum, de qua re volueris, audies“ l. c.

[3]) Vgl. Auctor. „Et cum prope templum aeternitatis in subterraneum quendam locellum descenderent, idiotam ex ligno coclear exprimentem alloquitur orator“ l. c.

[4]) Vgl. Auctor. „Et positis in trigono scabellis ipsisque tribus ex ordine locatis . . .“ fol. 81b (cap. 1).

der Annahme, welche er sich über den Geist zurecht gelegt[1]). Ohne jene Besorgnis zu teilen, durch irgend eine unüberlegte Äusserung sich bloss zu stellen, wie solche studierte und im Rufe der Gelehrsamkeit stehende Philosophen sich wohl machen, erklärt der Gefragte frank und frei, wie er darüber denkt. Er nehme an, der Geist sei für alle Dinge Ziel und Mass[2]). Zwischen Geist und Seele aber bestehe ein Unterschied[3]). Verschieden nämlich ist der Geist, welcher an sich, von jenem, welcher in einem Körper Bestand hat[4]). Der an und für sich bestehende Geist ist entweder unendlich oder aber dessen Bild[5]). In der letzten Klasse, nimmt er an, gebe es einige, welche den menschlichen Körper beseelen können, und dass dann eben diese infolge einer solchen Obliegenheit Seelen seien[6]). Ein und dasselbe ist demnach der Geist und die Seele des Menschen: Geist an und für sich, Seele infolge seiner Obliegenheit[7]).

Diese bündige Erklärung darf man wohl für den roten Faden ansehen, um welchen sich das vielfach sehr weit ausgesponnene Gespräch dreht. Zuerst folgt die Namenerklärung von mens (dies Wort komme von mensurare[8]) und bezeichne sehr treffend den Geist als das Mass für alle Dinge), darauf die Sacherklärung, wonach der menschliche Geist ein Bild der göttlichen Einfachheit[9]), eine lebendige Substanz ist, welche

---

[1]) Philosophus. „Dic igitur, idiota — ita tu tibi nomen esse ais —, si quam de mente habes coniecturam“ l. c.

[2]) Idiota „. . . mentem esse, qua omnium rerum terminus et mensura“ l. c.

[3]) Vgl. Philosophus. „Putasne aliud mentem, aliud animam?“ Idiota. „Puto certe“ l. c.

[4]) „Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore“ l. c.

[5]) „Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago“ l. c.

[6]) „Harum autem quae sunt infiniti imago . . . posse aliquas animare humanum corpus admitto atque tunc ex officio easdem animas esse concedo“ l. c.

[7]) Vgl. Philosophus. „Concedis igitur eandem esse mentem et hominis animam, mentem per se, animam ex officio?“ Idiota. „Concedo . .“ l. c.

[8]) Philosophus. „Aiebas mentem a mensurando dici“ l. c. (cap. 2).

[9]) Idiota. „Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa, mens est huius complicantis simplicitatis imago“ fol. 83a (cap. 3).

in uns der Erfahrung zufolge im Innern redet und urteilt, deren Aufgabe in diesem unserm Körper es ist, den Körper zu beleben, und die hiervon Seele genannt wird[1]).

Nicht früher als der Körper, wie Pythagoras und die Platoniker glaubten, wenigstens zeitlich nicht früher existierte die Seele, sondern ward gleichzeitig mit dem Körper hervorgebracht[2]). Und wie Gott die Dinge[3]), so bringt unser Geist Begriffe mittels Nachbildung hervor[4]), verschafft sich überdies die nötigen Wahrnehmungen[5]), misst so alles[6]). Und wie Gott, so ist in gewissem Sinne auch unser Geist dreifaltig[7]), aber ebensowenig wie Gott mit den Dingen, ist der Geist in allen Menschen ein und dasselbe[8]). Von Gott geschaffen[9]), von ihm auf die Erde herabgestiegen, steigt der Geist auch wiederum zu ihm hinauf[10]), ist unsterblich[11]).

Den Gedankengang ganz zutreffend wiederzugeben, ist deshalb nicht leicht, weil derselbe vielfach verschlungen ist. So giebt beispielsweise die Namenerklärung den willkommenen Anlass, des langen und breiten die im Mittelalter so viel umstrittene Frage nach der Bedeutung der Namen überhaupt zu erörtern; ebenso führt die Frage nach der Schöpfung des Geistes zu der ganz allgemeinen nach der Erschaffung aller Dinge. Allüberall aber zeigt sich, wie späterhin bei Leibniz, das Bestreben, fremde Ansichten eingehend zu berücksichtigen und diese so lange zu drehen und wenden, bis sie von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande annehmbar erscheinen. In seinen eignen Anschauungen schliesst sich der Laie in erster Linie an den hl. Augustinus an.

---

[1]) Idiota. „Mens est viva substantia . . .“ fol. 84a (cap. 5).
[2]) Fol. 84a—85a (cap. 5).
[3]) Fol. 85a—86b (cap. 6—7).
[4]) Fol. 86b—88a (cap. 7—8).
[5]) Fol. 88a—b (cap. 8).
[6]) Fol. 88b—90a (cap. 9 und 10).
[7]) Fol. 90a—91b (cap. 11).
[8]) Fol. 91b—92b (cap. 12—13).
[9]) Fol. 92b—93a (cap. 13).
[10]) Fol. 93a—b (cap. 14).
[11]) Fol. 93b—94a (cap. 15).

Höchst bemerkenswert aber erschien mir stets die Art, wie die Frage nach der Entstehung der Sinneswahrnehmungen erledigt wird. Nicht der Laie, der von diesen Dingen zu wenig versteht, auch der Philosoph nicht als solcher, sondern als gründlicher Bücherkenner soll erzählen, was er darüber bei den Ärzten gelesen[1]). Mit Freuden erklärt sich dieser bereit, etwas Erwünschtes vorzutragen[2]). Und sofort erhalten wir eine Art Psychophysik, freilich nicht die Antwort, welche jene beliebte Wissenschaft heutzutage auf die beregte Frage zu erteilen vermag.

Einen entschieden modernen Charakter, wie das zuletzt hier Erwähnte, trägt auch das ganze Gespräch

3. De staticis experimentis.
(13. September 1450.)

Da der Philosoph gezwungen war, gleich an dem Tage nach dem Gespräche über den Geist abzureisen[3]), so kann er an diesem Gespräche nicht mehr teilnehmen. Dagegen wiederholte der römische Redner häufig seinen Verkehr mit dem Laien in der Absicht, hin und wieder die Ansichten desselben, welche ihm beifallswert waren, zu vernehmen[4]). Indem nun bei einer solchen Gelegenheit der Redner die Wage als Symbol der Gerechtigkeit und als ein für das Gemeinwesen durchaus nötiges Werkzeug pries, entgegnete der Laie[5]):

Wiewohl nichts in dieser Welt volle Genauigkeit erreichen kann, so erweist sich doch, wie wir alltäglich erfahren, die Angabe der Wage als ziemlich richtig und wird daher überall als gültig angenommen. Aber noch niemand hat, so viel man

---

[1]) Vgl. Orator. „Optarem te, philosophe, audire, quomodo physici opinentur sensationes fieri; in hoc te idiota peritiorem puto, qui et gaudebit, si feceris“ fol. 88a.

[2]) Philosophus. „Gauderem aliquid accepti posse recitare“ l. c.

[3]) Philosophus. „. . . Coarctor enim cras abire“ fol. 89b (cap. 10).

[4]) „Frequentabat consortium idiotae orator ille Romanus, ut aliquando viri illius conceptus, qui sibi grati erant, audiret“ fol. 94b (Anfang des neuen Gespräches).

[5]) „Dumque orator laudaret stateram quasi iustitiae trutinam atque reipublicae pernecessarium instrumentum, idiota respondit“ l. c

liest und hört, die durch Erfahrung wahrnehmbaren Unterschiede der Gewichte zusammengestellt[1]). Möchte uns doch irgend jemand ein solches Verzeichnis liefern; weit mehr als von vielen Schriftwerken wäre davon zu halten[2]). Ein jeder, der guten Willens, könnte, da es leicht ist, ein solches anfertigen, ihm selbst freilich fehle es an der erforderlichen freien Zeit[3]). Gross sei der Nutzen, welchen man dadurch erzielen würde[4]). Durch den Unterschied der Schwere nämlich würde man richtiger zu den verborgenen Eigenschaften der Dinge gelangen und viele mit weit grösserer Wahrscheinlichkeit erkennen können[5]).

Nutzen hätte davon 1. die Medizin[6]), 2. die Naturkunde[7]), 3. die Physik und Chemie bez. die Widerlegung der Alchemie[8]), 4. die Nautik[9]), 5. die Calorik[10]), 6. die Astronomie bez. die Entlarvung der Astrologie[11]), 7. die Musik[12]), 8. die Geometrie[13]) und 9. die Arithmetik[14]).

Durch die angegebenen Wissenschaftsgebiete bewegt sich teils langsam, teils rasch, wie schon ein flüchtiger Blick auf die letzten Anmerkungen zeigen dürfte, das Gespräch „über die Beobachtungen aus der Statik“ Allenthalben wird nicht bloss auf den Nutzen hingewiesen, welchen derartige statische Beobachtungen für das bezügliche Wissenschaftsgebiet haben, sondern auch, genau nach dem Wunsche des Redners[15]), das Verfahren angegeben, wodurch man am leichtesten zu dem gewünschten Ziel gelangt. Neben der Wage, welche, wie zu

---

[1]) Vgl. Idiota. „. . . Sed dicito . . ., anne quisquam experimentales ponderum conscripserit differentias.“ Orator. „Neque legi neque audivi“ l. c.

[2]) Idiota. „Utinam quisquam nobis hanc consignationem praesentaret, supra multa volumina caripenderem“ l. c.

[3]) Idiota. „Quisque volens faceret, cum sit facile, sed mihi deest opportunitas“ l. c.

[4]) Vgl. Orator. „Dicito utilitatem et modum, videbo si aut ego aut alius efficere queat“ l. c.

[5]) Idiota. „Ego per ponderum differentiam arbitror ad rerum secreta verius pertingi et multa sciri posse verisimiliori coniectura“ l. c.

[6]) Fol. 94b. [7]) Fol. 95a [8]) Fol. 95b. [9]) Fol. 97a. [10]) Fol. 97b.

[11]) Fol. 97b. [12]) Fol. 98b. [13]) Fol. 98b. [14]) Fol. 98b.

[15]) Vgl. Anm. 4.

erwarten, die Hauptrolle spielt, wird auch noch die Wasseruhr, die Sanduhr und endlich behufs Ausmessung der Meerestiefe ein mondsichelförmiges Bleiinstrument empfohlen.

Von dem Gespräche ist der Redner völlig befriedigt. Genugsam, so erklärt er zum Schlusse, sind die Gründe aus einander gesetzt, weshalb man wünschen muss, dass die Schwere der Dinge durch die Wage festgestellt, ordentlich und vielerorts aufgezeichnet werde; denn es ist wahrscheinlich, dass ein derartiges Buch sehr nützlich sein werde[1]). Bei den Grossen sei dahin zu wirken, dass in verschiedenen Gegenden Aufzeichnungen gemacht und die einzelnen in eine einzige zu dem Ende zusammengetragen werden, damit wir zu vielen uns verborgenen Dingen leichter gelangen[2]). Für seine Person will der Redner nimmer nachlassen, das Unternehmen allenthalben zu fördern.

Die hier zergliederten Gespräche gehören in mehrfacher Beziehung zusammen. Auf ihren Zusammenhang deutet zunächst, rein äusserlich schon, der Umstand, dass sie ausnahmslos dem Laien zugeeignet ist; Gespräche des Laien, wie die Hauptschrift dieser Nummer besagt, sind es; Gespräche desselben über die Weisheit, über den Geist, über Beobachtungen aus der Statik; in allen nämlich spielt er die Hauptrolle. Auch äusserlich tritt dies in den vollständigen Aufschriften, wie sie uns in den Handschriften, z. B. im cod. E 2 (202) zu Cues, überliefert sind, ganz deutlich hervor: der vollständige Titel beginnt nämlich hier in allen vier Fällen mit einem vorangestellten Genetivus „Idiotae“[3]).

---

[1]) Vgl. Orator. „Satis nunc explanasti causas, cur rerum pondera optas per stateram capi et seriatim et multipliciter conscribi. Namque verisimile est librum illum utilissimum fore“ fol. 98b.

[2]) „Atque apud magnos sollicitandum esse, ut in diversis provinciis consignentur et comportentur in unum, ut ad multa nobis abscondita facilius perducamur“ l. c.

[3]) „Idiotae de sapientia primus (sc. dialogus)“; „Idiotae secundus“; „Idiotae de mente“; „Idiotae de staticis experimentis“. Im gedruckten Handschriftenkatalog freilich, wie er im Serapeum Bd. 25 und 26 veröffentlicht ist, steht unter E2 kurzweg „7° Idiotae libri IV.“

Wie dem Titel, so gehören die Gespräche auch dem Orte und der Zeit nach zusammen. Der Laie spricht den Redner auf dem römischen Forum und der Redner den Philosophen auf der Engelsbrücke an[1]). Demnach sind die Gespräche nach Rom und zwar, wie aus dem Eingange zu dem „über den Geist" erhellt, in das Jahr 1450 verlegt, aber nicht auch dortselbst, wie man wohl anzunehmen geneigt sein könnte, geschrieben. Die ewige Stadt nämlich, woselbst in dem angegebenen Jahre die Pest schrecklich aufräumte, vertauschte Cusanus, allem Anscheine nach beim Beginne der heissen Jahreszeit, mit dem viel gesundern Landaufenthalte. Das erste Gespräch über die Weisheit beendigte er an demselben Tage, an dem er es begann, zu Rieti am 15. Juli 1450[2]); das zweite schrieb er am Tage darauf, wo er es begonnen, in Fabriano am 8. August 1450 zu Ende[3]); das umfangreichste vollendete er in dem Kloster Val Castro nahe bei Fabriano am 23. August 1450[4]) und das letzte zu Fabriano am 13. September 1450[5]).

Vor allem aber gehören dieselben sachlich zusammen. In ihrer Gesamtheit bieten sie ein philosophisches System, freilich weniger der Ausführung, wie dem Entwurfe nach; ja für den umfangreichsten Teil des hier auf neuer Grundlage entworfenen Lehrgebäudes besagt „Entwurf" noch zu viel; denn nicht entworfen wird in dem letzten Gespräche ein Lehrgebäude der Natur, sondern bloss gefordert. Auch dies ist noch zu viel behauptet; denn gefordert werden vorerst nur Vorarbeiten, und zwar nach einer einzigen Richtung.

---

[1]) Vgl. Seite 3 Anm. 1 bez. Seite 19 Anm. 1.

[2]) „Finivi die qua incepi Reate XV. Julii 1450. N. card. scti Petr.": lautet die Unterschrift im cod. E2 (202) zu Cues. Die zwei ersten Drucke haben die Angabe umgeformt, der dritte sie ganz weggelassen.

[3]) „Scripsi in Fabriano altera qua incepi die 1450 8va Augusti N. card. scti Petr." cod. E2.

[4]) „Finivi in monasterio Vallis Castri prope Fabrianum die XXIII Augusti . . ." cod. E2.

[5]) „Fabriani 13a Septembris . . ." cod. E2. Diese verschiedenen Zeit- und Ortsangaben sind, wahrscheinlich aus unserm cod. E2, auch in einige Handschriften übergegangen, welche sich heute in München befinden: cod. lat. Monac. 14170 (Em. 1378); 14185 (Em. C. 4); 14213 (Em. C. 32); 18711 (Teg. 711).

Trotzdem schätzte dies Gespräch schon ein Zeitgenosse, der bekannte Mathematiker Regiomontan, sehr hoch[1]; der Philomathematicus und Fürstliche Baumeister Benjamin Bramerus aber, der 1617 eine „Kurtze Meynung Vom Vacuo . . .“ veröffentlichte, hängte daran „Nicolai Cusani Dialogus von Wag und Gewicht, auss dem Lateinischen verteutscht, und den Liebhabern zu gefallen an Tag gegeben“[2], begründete dies sodann auf folgende Weise: „Dieweil auch dieser Traktat etwas klein ward, als hab ich dess Cusani Gespräch von Wag und Gewicht auss seinem opere fol. 173[3], so mir neulich ein guter Freund Teutsch gemacht, hierbey hencken wöllen, darmit auch seine meynung von denen, so der Lateinischen Sprach unerfahren, gesehen und verstanden werden möchte. Und weil er in seinem Gespräch vieler subtilen verrichtungen, so durch Wag und Gewicht geschehen köndten, gedenckt, als hab ich auch diese Frage, wie man ein unsichtbare Krafft wiegen könne, anhencken wöllen, welches also geschehen kan: Wann man . . .“[4]

Einer Beachtung sehr ehrenvoller Natur hatten hiernach „die Gespräche des Laien“ sogar im siebzehnten Jahrhunderte sich zu erfreuen. Und sie verdienen eine solche in Wahrheit. Verglichen mit den „grundlegenden Arbeiten 1440“ darf man sie getrost als die Grundlegung zu der zweiten Phase in der philosophischen Entwickelung ihres Autors ansehen, weit höher aber als die erste Phase wird die Geschichte der Philosophie diese zweite und somit auch weit höher als die „docta ignorantia“ nebst „de coniecturis“ die Gespräche des Laien, insbesondere das erste und das letzte, anschlagen müssen.

---

[1]) Vgl. Joannis de Regiomonte de triangulis omnimodis libri quinque. Nürnberg 1533 Seite 23.

[2]) „Gedruckt zu Marpurg. Durch Paul Egenolf, Im Jahr CIↃ IↃ C XVII.“

[3]) Gemeint ist bei dieser Angabe die Seitenzahl der dritten Gesamtausgabe Basel 1565.

[4]) S. 18. Das „Gespräch eines Idioten oder gemeynen Leyens, und eines Redners. Von den Proben, so durch Wage und Gewicht können verrichtet werden,“ folgt sodann S. 20—43.

IV. Die symbolisierenden Schriften seit den fünfziger Jahren.

Seit den fünfziger Jahren erscheinen noch vier Schriften, welche man ihrem Charakter nach zu den symbolisierenden zu rechnen hat. Dahin gehört

1. De novissimis diebus.

Wie so oft in schwer erregten Zeiten vergangener Jahrhunderte, so beschäftigte auch im fünfzehnten die Gemüter lebhaft die Frage nach den „jüngsten Tagen". Eben diese Frage streifte sehr packend in der Kanzelrede auf Neujahr 1440 auch unser Autor[1]). Auf die Bitten eines frommen Priesters[2]) aber schrieb er darüber in den fünfziger Jahren die in der Überschrift angegebene kleine Abhandlung[3]).

Viele Schriften sind, wie man finde, über diese Frage bereits verfasst worden; viele Schriftsteller nämlich haben sich mit derlei Dingen abgemüht, und verschiedene Erwägung dieselben zu verschiedenen Ansichten geführt[4]). Ein jeder hat vollauf seine eigne Anschauung, und keiner stimmt mit dem andern überein[5]). Auch sind schon mehrere Zeitläufte verstrichen, von welchen sogar gelehrte Männer angenommen, dass sie nicht eintreten würden[6]). Und so vergingen bereits sehr

---

[1]) Die Rede, gehalten „1440 in die circumcisionis Augustae (Augsburg, vielleicht auch Trier)", findet sich im cod. F 53 (203) zu Cues und ward nach diesem Original im „Pastoralblatt für die Diözese Ermland" 1886 Seite 92—94 abgedruckt.

[2]) Vgl. „Quare ipsam (sc. considerationem) ad preces devoti cuiusdam sacerdotis . . . scriptis mandavi" fol. 2b an dem in der nächstfolgenden Anmerkung angegebenen Orte.

[3]) Erhalten im cod. lat. Monac. 18239 (Teg. 239) fol. 218 f.; gedruckt unter den Werken Paris 1514 Vol. 3. fol. 1a—2b und Basel 1565 Seite 932—935.

[4]) „Multa . . de hac re scripta reperiuntur. Multi enim se in his fatigarunt, quos varia consideratio ad varias duxit opiniones" fol. 2b.

[5]) „ad varias duxit opiniones, ut quisque suo sensu abundet et nemo cum alio consentiat" l. c.

[6]) „Suntque iam transacta plura tempora, quae docti etiam viri non putarunt futura" l. c.

viele, und werden dies noch bei der mannigfach verschiedenen Erklärung der Prophezeiung des Daniel[1]). Unser Autor aber hat, wie er bei dieser Gelegenheit zu erklären nicht versäumt, die Schriften seiner Vorgänger mit Sorgfalt durchforscht, dennoch in ihnen nichts von derjenigen Erwägung angedeutet gefunden, welche er hier, aber unter Vorbehalt jeglicher Art von Verbesserung, einem Schriftstücke anvertraut[2]).

Er ist nämlich davon überzeugt, dass in Gottes Hand alle Ziele für die Erde liegen, dessen Ratschluss aber vor den Augen aller, so weise sie auch sind, verborgen ist[3]). Uns kommt es demnach am wenigsten zu, die Zeitläufte abzugrenzen[4]). Vielmehr müssen wir, die in Vergleich zu den Kirchenvätern eines heiligmässigen Lebens und wissenschaftlicher Einsicht durchaus bar sind, uns insbesondere vor einer neugierigen Erforschung der Zukunft um so mehr hüten, weil fast alle, welche bislang über der Zeiten Lauf etwas geschrieben, durch trügerische Annahme sich täuschen liessen[5]). Indessen glaubt unser Autor trotzdem, jeden eitlen Wissensdünkel ausgeschlossen, in frommem und erbaulichem Nachsinnen aus den hl. Schriften die Zukunft zu entnehmen, und insofern dies uns auf der Pilgerreise tröstliche Erquickung gewährt, dürfe man das nicht tadeln[6]). Mit allem Fleisse nämlich

---

[1]) „Et transiverunt sic plurimi et transibunt in varietate interpretationis prophetiae Danielis“ l. c. Gemeint ist die Stelle bei Daniel 8, 11—20.

[2]) „Ego eorum scripta diligenter perquisivi et nihil in illis de hac praemissa consideratione annotatum inveni. Quare ipsam . . . . sub omni correctione scriptis mandavi . “ l. c.

[3]) „aliud non asserens nisi quod in dei manu sunt omnes fines terrae, cuius . . . consilium est ab oculis omnium quantumcunque sapientum absconditum“ l. c.

[4]) „Sic ad nos minime spectet temporis momenta . . . definire“ fol. 1 a.

[5]) „Debeatque nos, qui sumus comparatione patrum sanctimonia vitae et literarum intelligentia prorsus carentes, maxime a futurorum curiosa inquisitione retrahere eo, quod pene omnes qui hactenus de temporum ratione aliquid scripserunt fallaci quadam coniectura decepti sunt . .“ l. c.

[6]) „. . tamen semota arrogantia pia atque aedificatoria investigatione ex sanctis literis futura coniicere, inquantum nostrae peregrinationi consolatoriam affert refectionem, non arbitror reprehensibile“ l. c.

streben wir danach, die unbegreifliche Wahrheit in diesem Erdenleben kennen zu lernen, freilich geht auch dies auf dieser Welt nicht ohne Bild und Gleichnis[1]).

Als solches Vorbild für den Zeitenverlauf galten seit den Tagen, in welchen der Barnabasbrief geschrieben ward, die sechs Schöpfungstage; wie der Herr in sechs Tagen alles schuf, ebenso werde er in sechs Welttagen d. h. sechstausend Jahren alles vollenden; der letzte Welttag aber habe mit Christi Erscheinen auf Erden begonnen[2]). Diese Theorie beherrschte in Verbindung mit der Weissagung Daniels von den vier Weltmonarchien die Geschichtsauffassung nicht bloss des christlichen Altertums, sondern, in einer etwas modifizierten Fassung natürlich, auch die des Mittelalters. Unser Autor dagegen lässt dieselbe ganz beiseite. Wenn wir, so erklärt er, als Christen die christlichen Zeitläufte einigermassen im voraus zu schauen wünschen, so wenden wir füglich unser Augenmerk auf Christi Erdenwallen[3]). Dies allein, glaubt er, eigne sich hier zum Symbol für einen Christen[4]), Dass sich Christi Erdenwallen in seiner Kirche entfalte, nehmen wir mit Fug an[5]). Es entfalten aber ein einziges Jahr des Herrn fünfzig gewöhnliche[6]).

Nach dieser Berechnung nimmt er dann an, dass mehr als fünf Jubeljahre bis zur Auferstehung der Kirche noch übrig bleiben[7]), dass er und seine Zeitgenossen im 29. Jubel-

---

[1]) „Nitimur enim omni diligentia incomprehensibilem veritatem in hac vita cognoscere, quamvis in hoc mundo non absque aenigmatica figura . . .“ l. c.

[2]) Epist. cath. cap. 15.

[3]) „Si christianorum tempora in eo quod christiani aliquantulum providere cupimus, recte ad Christi peregrinationem convertimur“ l. c.

[4]) Vgl. den Satz: „Id autem, in quo christianum quoad futurorum eventum quiescere convenit, arbitror unum solum esse“ einige Zeilen vorher.

[5]) „Christi peregrinationem in ecclesia explicari recte coniectamus“ l. c. fol. 1a.

[6]) „Explicant autem annum unum domini 50 usuales“ fol. 1b.

[7]) „Tali enim ratione coniicimus plus quam quinque usque ad ecclesiae resurrectionem instare iubileos“ l. c. Anstatt „5“ geben die Drucke die Zahl „50“ an. Diese offenbar viel zu grosse Zahl hat man (Scharpff, Nicol. v. Cusa als Reformator 319) unbeanstandet stehen lassen.

jahre leben[1]). Darin nämlich, was Christus that, und was mit ihm nach seinem 28. Jahre bis zu seiner Auferstehung geschah, wird ein jeder mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit zum voraus das schauen können, was es künftig in der Kirche geben wird[2]). Im 34. Jubeljahre von der Auferstehung Christi ab wird man demzufolge die Auferstehung der Kirche, nachdem der Antichrist niedergeworfen, durch Gottes Güte siegreich und ruhmvoll, erwarten[3]). Und dies würde dann in der Zeit von 1700 bis 1734 seit der Geburt des Herrn sein[4]). Wegen dieser letzten allzu genauen Berechnung den Autor zu verspotten verbietet meines Erachtens der wissenschaftliche Fleiss und der hohe sittliche Ernst, den die „Annahme über die jüngsten Tage" allerwärts bekundet.

Niedergeschrieben ist dieselbe, wie sich aus einer Stelle ergiebt, im Verlaufe des Jahres 1453[5]).

---

[1]) „Et sic nos nunc annum iubilei vicesimum octavum (lies: nonum) agere" l. c. In den Drucken steht „annos iubilei 29 egisse". Der Infinitivus Perfecti „egisse" ist sicherlich falsch; abgesehen davon, dass man „transegisse" erwarten würde, auch abgesehen davon, dass der Autor und seine Zeitgenossen selbst keine 29 Jubeljahre (d. s. 1450 gewöhnliche Jahre) erlebt haben, sind überhaupt noch keine 29 Jubeljahre verflossen; dagegen sind andererseits 28 vergangen, und darum muss in der Handschrift „octavum" durch „nonum" ersetzt werden. Das 29. Jubeljahr nämlich läuft von 1434—1484, und wir stehen augenblicklich im Jahre 1453.

[2]) In iis, quae Christus egit et circa Christum acta sunt post vicesimum octavum usque in diem resurrectionis a morte, . . poterit quisque verisimilius, quid futurum sit in ecclesia, praevidere" fol. 2a. Anstatt „vicesimum octavum" steht in den Drucken, aber offenbar unrichtig, „29". Richtig ist einzig und allein hier „28" und in der Anmerkung vorher „29"; Verwirrung entstand, indem man, allerdings recht kurzsichtig, beide Zahlen glaubte gleich machen zu müssen und gar 29 Jubeljahre, wie in den Drucken der Fall, verflossen sein liess. Der Vergleich beider Stellen macht die vorgenommenen Änderungen erklärlich und führt zugleich auf die richtige Fährte.

[3]) „Ut sic in 34. iubileo a resurrectione Chri-ti resurrectionem ecclesiae depulso antichristo dei pietate speret victoriose gloriosam" l. c.

[4]) „Et hoc erit post annum nativitatis domini 1700, ante annum 1734" l. c.

[5]) Vgl. „. . cum a Christi ascensione 1452 anni hoc tempore numerentur (in den Drucken: „numerantur") effluxi" fol. 1b. Anstatt

2. *De visione dei.*

Auf seiner Gesandtschaftsreise durch Deutschland kam Cusanus im März 1451 unter anderm auch mit dem trefflich geleiteten Benediktinerkloster zu Tegernsee in nähere Berührung. Vermutlich dieser Umstand wird für einen Insassen desselben, den Prior Bernhard, den ersten Anstoss dazu gegeben haben, dass er, wie er selbst erzählt, im Laufe des Jahres 1451 die „Bücher des gelehrten Nichtwissens" ziemlich neugierig wiederholt durchlas[1]). Begeistert für dieselben, schrieb er alsbald eine ebenso begeisterte „Lobrede auf das heilige gelehrte Nichtwissen"[2]) in der löblichen Absicht, für dasselbe auch andere zu begeistern und ihnen das Studium desselben nach Möglichkeit leicht zu machen[3]). Indessen nicht allen passe alles, insbesondere habe sein Empfehlungsschreiben einem für Mystik ganz unempfänglichen Karthäuser missfallen, und dieser sich nicht gescheut, offen vor aller Welt dies sein Missfallen auch zu äussern[4]).

Der nach der Gewohnheit jener Zeit nicht genannte und bisher auch nicht gekannte[5]) Karthäuser war allem Anscheine nach Vincenz, Karthäuserprior zu Axpach, der 1450 in seiner antirömischen Gesinnung so weit ging, dass er dem Legaten Cusanus schon deshalb nicht traute, weil derselbe zum Kardinal erhoben worden[6]). Sein Name nämlich begegnet uns wiederholt in zweien aus Tegernsee stammenden Handschriften,

---

„ascensione" muss hier natürlich „nativitate" stehen, falls wir nicht die geradezu unmögliche Annahme machen wollen, es seien seit Christi Geburt bereits 1452 + 34 Jahre verflossen. Sind dies aber 1452, so stehen wir augenblicklich, wie oben angegeben, im Jahre 1453.

[1]) Vgl. den Eingang seines „Defensorium laudatorii sacrae doctae ignorantiae" im cod. lat. Monac. 4403 fol. 142.

[2]) „Laudatorium sacrae doctae ignorantiae", handschriftlich überliefert im cod. lat. Monac. 14213; 18711; Vindob. 3588; ganz vollständig, mit Beibehaltung des schwungvollen Einganges, freilich nur im cod. lat. Monac 4403.

[3]) Defensorium fol. 142.

[4]) Defens. l. c.

[5]) Vgl. Scharpff, Reformator 186 Anm. 2.

[6]) Vgl. die Briefe desselben bei Pez, Thesaurus novus VI. 3, 327 ff.

welche gerade hier in Betracht kommen[1]). Aus jenem anfänglich politisch-kirchlichen Gegensatze entwickelte sich demnach ähnlich, wie bei dem früher schon erwähnten Heidelberger Professor Joh. Wenck, allmählich auch ein wissenschaftlicher, der die Lobschrift des Benediktinerpriors Bernhard zum Ausgangspunkte nahm.

Zur Ehre des Gegners aber sei gleich von vornherein bemerkt, dass nach dem Material, welches von ihm uns noch vorliegt, er nicht leidenschaftlich, wie Wenck, sondern in aller Ruhe seine gegenteiligen Ansichten darlegte. Diesen günstigen Eindruck macht augenscheinlich ein Brief desselben, welcher wohl dem Januar 1452 angehören muss[2]). Darnach hat der Karthäuser seine abweichende Meinung zuerst dem Klosterbruder Johann von Kempten mündlich mitgeteilt. Entweder nun hatte sich dieser dessen Worte nicht gehörig gemerkt, oder aber die Benediktiner zu Tegernsee bei der Wiedergabe derselben nicht gehörig aufgepasst, und darum sah sich der Erstgenannte nunmehr veranlasst, seine Ansicht brieflich[3]) noch einmal darzulegen.

Weit entfernt, für sich eine besondere Autorität in Fragen der Mystik zu beanspruchen, will er bloss auf die Thatsache hinweisen, dass er mehrere Schriften Gersons über die mystische Theologie eigenhändig abgeschrieben, zuweilen oberflächlich,

---

[1]) Cod. lat. Monac. 4403 und 19114. In jenem steht fol. 151 ff. eine „epistola mystica“, in diesem fol. 113 ff. das nämliche Schriftstück, wird hier aber genauer und auch etwas anders (aber nicht richtig) bezeichnet; es trägt nämlich die Überschrift, „tractatus cuiusdam Carthusiensis de mystica theologia“; zu dem unbestimmten Genetivus „Carthusiensis“ hat späterhin jemand den Eigennamen „Vincentii de Axpach“ gefügt.

[2]) Gemeint ist der Brief in der unmittelbar vorhergehenden Anmerkung. Derselbe trägt zwar kein Datum, jedoch lässt sich dasselbe annähernd bestimmen. Weihnachten war „kurz vorher (proxime)“ gewesen, als er geschrieben ward; geschrieben aber muss er vor zwei Briefen sein, von denen der zweite vom 22. September 1452 datiert ist.

[3]) Zunächst wohl bloss gegenüber dem „venerabili ac religioso viro fratri Cunrado de Geysenveld, sacristae monasterii in Tegernsee sibi singulariter adamato“, wie die Adresse eines andern, uns cod. lat. Monac. 4403 fol. 154 ff. erhaltenen Briefes des Vincentius lautet

jüngsthin aber genau und sorgfältig studiert, schliesslich darin allerhand Widersprüche mit dem Texte des Dionysius, mit den eigenen sonst abgegebenen Erklärungen sowie auch mit dem Verfahren der praktischen Mystiker gefunden habe. Jener grosse Schüler des in den dritten Himmel erhobenen Apostelfürsten nämlich befehle, wie in drei verschiedenen Übersetzungen klar und deutlich stehe, dem angehenden Mystiker, sich ohne Wissen in die Höhe zu erheben[1]). Mit den Übersetzern stimmten die Erklärer der mystischen Theologie, der Abt von Vercelli, Robert von Lincoln, Hugo von Palma, überein. Sie alle insgesamt betonten das Nämliche, wie der hl. Dionysius. Darnach unterliege es keinem Zweifel, dass jene Mahnung das Richtige treffe. Auch Gerson habe früher dieselbe Ansicht vertreten, huldige freilich neuerdings der entgegengesetzten, widerspreche damit aber nicht bloss dem Dionysius und dessen Erklärern, sondern auch sich selber und erdichte eine eigene Mystik, nach welcher man ohne Wissen sich nicht erhebt. Vincenz selbst, der früher ohne Bedenken den berühmten Kanzler der Pariser Universität für den ersten unter den Mystikern gehalten, widerruft jetzt förmlich diese seine frühere Ansicht und schliesst sich gegen Gerson an die oben genannten Mystiker an[2]).

Der Brief, wahrscheinlich an einen der Benediktiner von Tegernsee gerichtet, machte in den beteiligten Kreisen einen tiefen und nachhaltigen Eindruck. Dies geht deutlich aus der Notiz hervor, welche Joh. Slitpacher, Profess zu Melk und einer der von Cusanus 1451 bestellten Visitatoren der Benediktinerklöster, dem genannten Briefe beifügte[3]). Derselbe erkannte das massvolle Verfahren des Vincentius

---

[1]) „Consurgere ignote" lautet nach dem Briefe die lateinische Übersetzung in den angegebenen drei Übertragungen; im Originale selbst steht „*ἀγνώστως ἀνατάθητι*". De mystica theol. c. 1, Migne 997 B.

[2]) Der Brief, ziemlich umfangreich und einer gelehrten Abhandlung dem Inhalte nach nicht unähnlich, findet sich im cod. lat. Monac. 4403 fol. 151 ff. nur zur Hälfte, anscheinend vollständig dagegen, jedoch ohne Datum und Unterschrift, im cod. lat. Monac. 19114 fol. 113—128.

[3]) , Scriptum sequens per Johannem Slitpacher' heisst es cod. lat. Monac. 19114 fol. 128a; dagegen cod. lat. Monac. 4403 fehlt diese, wie überhaupt jede Überschrift.

lobend an und macht seinerseits noch darauf aufmerksam, dass auch der seraphische Lehrer in seinem „Wegweiser für den Geist zu Gott“[1]) sich der nämlichen Ansicht anschliesse.

Angesichts dieser grossen Meinungsverschiedenheit bittet bald darauf, etwa im Sommer 1452, der Abt Kaspar von Tegernsee unsern Cusanus, mit welchem man, nach den uns noch vorliegenden Briefen zu schliessen, bereits in litterarisch-wissenschaftlichem Verkehre stand[2]), indem er gleichzeitig die von Prior Bernhard verfasste, oben bereits erwähnte „Lobschrift auf das gelehrte Nichtwissen“ übersendet[3]), in der schwierigen Streitsache um einen vollgültigen und völlig klaren Aufschluss[4]). Der Ersuchte habe sich in der gesamten Wissenschaft der Theologie, insbesondere in der Mystik, welche eigentlich nur sehr wenigen geläufig, in sehr hohem Masse bewährt gezeigt. Die Streitfrage aber, um die es sich handele, sei die, ob eine gottesfürchtige Seele ohne das Erkennen der Vernunft oder gar ohne vorhergehendes bez. begleitendes Denken einzig durch den Affekt Gott erreichen, zu ihm im Geiste sich hinbewegen könne[5]). Über diese Frage schrieben viele allerlei, jedoch befriedige dies nicht; die Mehrzahl wisse nichts Annehmbares vorzubringen, es liessen sich hier täuschen und es täuschten auch selbst recht viele. Darum wäre es recht nützlich, darüber weise, einsichtsvolle Männer zu befragen, aber deren gebe es leider herzlich wenig. In-

---

[1]) Bonaventura, Itinerarium mentis ad deum cap. 3; in der neuen Ausgabe von Guarracchi Bd. 5 S. 312.

[2]) „Dirigo ego cum gratitudine quam debeo sermones etiam per fratres diligenter et avide rescriptos“: heisst es unter anderm in dem Briefe, den wir hier im Sinne haben; zugleich erbittet sich Kaspar „alia quae utilia noscuntur et fructuosa studiosis“ z. B. den Matthäus von Krakau, den Johannes von Climaco cod. lat. Monac. 18711 fol. 106b.

[3]) „Ab eisdem (sc. fratribus) restat laudatorium cum praesenti transmitti“ heisst es l. c. bezüglich desselben.

[4]) „Enodationem plenariam, ita ut sibi sufficeret, nondum receperunt, clariorem expetunt“ l. c.

[5]) „Est autem haec quaestio, utrum anima devota sine intellectus cognitione vel etiam sine cogitatione praevia vel concomitante solo affectu . . . deum attingere possit et in ipsum in mente moveri aut ferri“ l. c.

dem er sich daher in dieser Verlegenheit an den Kardinal wendet, bittet er diesen um gütige Nachsicht, wenn er etwa Fragen, die überhaupt nicht schicklich, oder auf eine Weise, die nicht schicklich, vorlege[1]). Immerhin möge es dem frommen Verlangen der Brüder gemäss, welches gut und förderlich erscheine, denn doch geschehen[2]).

Auf die vorgelegte Frage erteilte der Kardinal, weil er wegen Amtsgeschäften augenblicklich darauf nicht näher eingehen kann, unter dem 22. September 1452 eine vorläufige Antwort[3]). In der zweiten Rede über den hl. Geist, welche unter denen, die sie von ihm hätten[4]), an erster Stelle stehe, finde sich darüber eine besonders bemerkenswerte Angabe, die nämlich, wie in der Liebe zugleich auch das Erkennen enthalten, wie beide sich vereinigen[5]). Der Affekt müsse sich unbedingt durch die Liebe leiten lassen, Liebe aber setze einen Gegenstand voraus, der als gut erkannt ist, somit also ein Erkennen. Daher liege in einer jeden Art von Liebe zu Gott wenigstens ein gewisses Erkennen und somit eine Vereinigung von Wissen und Nichtwissen oder ein gelehrtes Nichtwissen vor[6]). Nicht ohne jedes Erkennen erhebe sich der, welcher Gott liebt. Um sich die nötige Kenntnis aber zu erwerben, müsse man an Christus glauben, welcher das geoffenbart, was er bei dem Vater geschaut, nämlich ein unsterbliches, seliges Leben, wozu wir durch den Gottes- und Menschensohn gelangen können. In Sachen der Mystik liessen allerdings viele sich dadurch täuschen, dass sie an Bilder und Gleichnisse sich klammern, phantastisches für echtes Schauen ansehen. Dies fürs erste, eine genauere und deutlichere Darlegung werde später einmal folgen. Übrigens könne einer

---

[1]) „Parcat rev. pat. proponenti quae non decent nec taliter, prout decet“ l. c.

[2]) „Id fiat iuxta fratrum desiderium devotum, quod bonum videtur et expediens“: Schlusssatz des Briefes in der genannten Handschrift.

[3]) Dieselbe ist überliefert cod. lat. Monac. 18711 fol. 161b.

[4]) Vgl. oben Seite 80 Anm. 3. Die fraglichen „sermones“ sind im cod. lat. Monac. 18712 uns erhalten.

[5]) „Quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio“ l. c.

[6]) „Est igitur coincidentia scientiae et ignorantiae seu docta ignorantia“ l, c.

dann schon andern einen Weg zeigen, wenn er von dessen Richtigkeit auch bloss durch Hörensagen wisse; zuverlässiger allerdings könne dies, wer mit offnen Augen denselben gewandert sei. Wenn er, fügt der Verfasser bescheiden hinzu, über dergleichen geschrieben oder gesprochen, so sei das ziemlich unzuverlässig; denn wie süss der Herr, habe er noch nicht gekostet.

Länger, als es den Benediktinern zu Tegernsee lieb war, liess, wie es scheint, die vorhin in Aussicht gestellte ausführliche Darlegung auf sich warten. Abermals nämlich ersuchten sie den Kardinal um Auskunft in mystischen Dingen, insbesondere um seine Ansicht darüber, dass der grosse Dionysius vom Areopag dem Timotheus befehle, sich ohne Wissen zu der mystischen Theologie zu erheben. Gleichzeitig wird man ihm wohl den oben erwähnten Brief des Karthäusers übersandt haben[1]).

Mag der fromme Karthäuser, so erwidert darauf der abermals um Rat Gefragte aus Branzoll am 14. September 1453[2]), ein Mann, den Gotteseifer beseelt, gründlich die Schriften des Kanzlers Gerson gelesen und von ihm die Ansicht haben, dass derselbe irre, so hatte Dionysius, wie aus dem Wortlaute der allerneuesten Übertragung[3]) sich ergebe, bei seiner be-

---

[1]) Dies neueste Ansuchen der Benediktiner liegt uns seinem Wortlaute nach zwar nicht vor, jedoch ist die Thatsache eines solchen und der oben angegebene Inhalt desselben aus jenem Briefe des Cusanus zu entnehmen, wovon sogleich die Rede sein soll.

[2]) „Ex Branzoll die exaltationis sanctae crucis 1453." Der Brief findet sich vollständig cod. lat. Monac. 18711 fol. 250 f.; unvollständig, insofern einige nebensächliche Dinge am Schlusse, ferner Datum und Unterschrift weggelassen sind, cod. lat. Monac. 19114 fol. 155b—159b. Erklärlich zwar wegen dieser Weglassung, aber nicht zutreffend ist hiernach in dem gedruckten Handschriftenkataloge die Bezeichnung des Briefes an letztgenannter Stelle durch „tractatulus".

[3]) Gemeint ist damit jene Übertragung, welche der ihm seit den dreissiger Jahren befreundete Ambrosio Traversari, später General der Kamaldulenser, 1436 anfertigte, und welche der ihm ebenfalls befreundete Thommaso Parentucelli (später Papst Nikolaus V.) 1443 durch Paul del Pozzo Toscanelli zum Geschenke machte. Das geschenkte Exemplar, woraus die vorstehende Angabe genommen, verblieb bis heute (unter C4) in der Handschriftensammlung des Kardinals zu Cues.

kannten Mahnung doch nur die Absicht, dem Timotheus den Gedanken klarzumachen, wieso jenes Nachdenken, welches um die Erhebung unseres Geistes bis zu der Einigung mit Gott und zu jenem Schauen ohne Schleier sich bemüht, seine Vollendung so lange nicht erreichen wird, als man glaubt, Gott vollkommen zu begreifen[1]). In diesem Sinne erklärt er sich selbst in dem ersten Briefe an den Mönch Gajus ganz deutlich[2]). Darum sage er, man müsse über jeden begreifbaren Gegenstand, sogar über sich selbst hinausgehen, in diesem Falle werde es gelingen, in Wolke und Finsternis einzudringen. Wenn man nämlich nicht weiterhin etwas begreife, werde man in dem Schatten des Nichtwissens anhalten. Sobald man das Dunkel bemerke, sei dies ein Zeichen dafür, dass Gott, den man suche, daselbst sei. Wer sich auf die bezeichnete Weise in das Dunkel stürze, werde das erlangen, was der Verstand für unmöglich hält und dafür nach dem ihm eignen Grundsatze von der Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze auch halten muss, die Einsicht nämlich, wie Sein und Nichtsein zusammen die Notwendigkeit, sogar die höchste Notwendigkeit ausmachen, welche der Unmöglichkeit nicht widerstreitet[3]).

Dagegen lasse sich das Verfahren, von welchem der Karthäuser spreche, weder lehren, noch verstehen, noch auch erproben. Dasselbe sei, weil man einen ganz und gar unbekannten Gegenstand nimmer lieben, finden oder besitzen könne, einfach undenkbar. Niemand will der Kardinal tadeln, aber dies Eine steht für ihn fest, dass Dionysius den fraglichen Befehl nicht in dem Sinne, wie der Karthäuser will, gemeint haben kann.

---

[1]) „Dionysius non aliud intendebat quam aperire Timotheo, quomodo speculatio illa, quae versatur circa ascensum rationalis nostri spiritus usque ad unionem dei et visionem illam quae est sine velamine, non complebitur, quamdiu deus iudicatur intelligi" l. c.

[2]) „Uti epistola una ad Gaium monachum clare se ipsum exponit" l. c. Vgl. die Stelle: *„Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλά τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γιγνωσκομένων"*, Migne 1065 A.

[3]) „Reperiet quomodo id, quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul est ipsa necessitas, immo . . summa necessitas, quae illi impossibilitati non contradicit" l. c.

Freilich auch der richtige Weg zu der mystischen Theologie lasse sich nicht leicht mitteilen, jedoch habe es den Anschein, als ob die ganze mystische Theologie darin bestehe, in die absolute Unendlichkeit einzudringen. Das Wort selbst deute auf die Vereinigung kontradiktorischer Gegensätze, auf ein Ende nämlich ohne Ende.

Doch hierüber sollen die Briefempfänger nächstens ausführlichere Mitteilungen bekommen und alsdann erfahren, wie wir nach Anleitung des Bildes von dem alles Einzelne gleichzeitig Sehenden, welches der Kardinal für sich gemalt hat, durch eine Art Sinneserfahrung zu der mystischen Theologie geführt werden[1]). Einen Maler habe er gewonnen, der ein ähnliches Bild von wunderbarer Anmut zu schaffen bemüht gewesen. Er selbst beabsichtige, ein kleines Büchlein hinzuzufügen, um die wissbegierigen Brüder einmal vollkommen zu befriedigen. Nicht ruhen will er, bis er diese Aufgabe gelöst.

Mit dem vorstehenden Schreiben, so entgegnete alsbald der Abt[2]), habe der Kardinal ihn und die Brüder nicht so eigentlich verständlich unterweisen, als vollständig vertrösten[3]), ja sogar mit neuem Feuer weiss was für einer Liebe entflammen wollen. Möglichst bald wünschten dieselben das Versprochene zu sehen, namentlich das vielversprechende Büchlein über die mystische Theologie[4]).

---

[1]) „Quomodo ex imagine simul omnia et singula videntis quam depictam habeo quodam sensibili experimento ducamur ad mysticam theologiam“ l. c. Eine besondere Beachtung verdient meiner Meinung der eingeschobene Relativsatz „quam depictam habeo“; dass nämlich der Kardinal gemalt, darüber ist mir nur diese Notiz bislang begegnet.

[2]) In dem Briefe cod. lat. Monac. 18711 fol. 91a. Derselbe geht demnach zwar in der Handschrift einige 160 Blätter dem vorhin benützten Briefe voran; doch kann, nach dem Inhalte desselben zu schliessen, bezüglich seiner Abfassung nach jenem wohl kaum ein Zweifel aufkommen.

[3]) „. . non tam planius instruere, quam plenius consolari“: ein Wortspiel, das ich deutsch, so gut ich konnte, im Obigen nachzuahmen versuchte.

[4]) Auch um leihweise Überlassung von Büchern, z. B. um die „nova textus Dionysii translatio“, wovon in seinem unmittelbar vorhergehenden Briefe der Kardinal so rühmlich gesprochen, bittet abermals der Abt. Dann folgt das allerliebste Sätzchen: „Dedico quod iam potui habere, pisciculos paucos.“ Erkenntlich will derselbe erscheinen.

Auf diese erneute Bitte des Abtes bemerkte der Kardinal am Schlusse seines Briefes aus „Brixen, 23. Oktober 1453“ ganz kurz bloss, die versprochenen Sachen, von welchen er ihnen anderwärts einmal geschrieben, sollten sie alsbald bekommen; dieselben schon jetzt mitschicken zu können, habe er zwar schon gehofft, indessen ginge dies darum nicht, weil sie noch nicht abgeschrieben seien[1]).

Höchst selten lässt sich, wie hier, die Entstehung einer Schrift bis zu deren erstem Anstosse rückwärts verfolgen. Auch hier freilich ist dies nur dann möglich, wenn man ungedruckte Briefschaften aus verschiedenen Handschriften heranzieht. Aus diesen aber ergiebt sich alsdann klar, wodurch die Schrift, welche uns hier beschäftigen soll, veranlasst ward, und wie sie allmählich entstanden. Den entfernten Anstoss dazu gab die „docta ignorantia“, den nähern das Lob des Priors Bernhard auf diese. Zwischen der ersten unmittelbaren Anregung, welche wohl in der Anfrage des Abtes Kaspar etwa Mitte 1452 zu suchen ist, und der Fertigstellung verging mehr als ein volles Jahr; denn nach Obigem hat man diese zweifelsohne Anfang Oktober 1453 zu setzen[2]).

Endlich jetzt also wird der Kardinal kund thun, was er den so sehr geliebten Brüdern früher bezüglich einer leichten

---

[1]) Cod. lat. Monac. 18711 fol. 91b.

[2]) Bislang (vgl. Scharpff, Reformator 190 Anm. 1) liess man dafür zwar die Zeit bis zum 12. Februar 1454 offen; indessen nur die Tage vom 14. September bis 23. Oktober können nach den vorgelegten Briefschaften noch ernstlich in Betracht kommen. Am Endtermine dieses Zeitraumes ist die Schrift zwar fertig, aber Zeit, eine Abschrift davon zu nehmen, hat man noch nicht gefunden; war dieselbe bisher bloss zu kurz, so kann die Schrift auch erst vor kurzem, also erste Hälfte Oktober, fertig gestellt sein. Dieser Ermittelung widersprechen anscheinend Angaben der Handschriften; so steht cod. lat. Monac. 18570 fol. 26a „Anno 1454 infra octavam Epiphaniae“ und cod. lat. Monac. 18592 fol. 100 sogar: „liber anno 1455 scriptus.“ Indessen diese Angaben sind nicht auf die Abfassung, sondern lediglich auf die Zeit der jeweilig genommenen Abschriften zu beziehen. So bezogen, bereiten sie keine Schwierigkeiten, weder unter einander, noch bezüglich der angegebenen Abfassungszeit; sie beweisen aber andererseits die Existenz unserer Schrift im Jahre 1455 und viel früher schon, nämlich Anfang Januar 1454.

Auffassung der mystischen Gotteslehre versprochen hatte[1]); versuchen will er, auf sehr einfache und allgemein verständliche Weise dieselben an der Hand der Erfahrung in das so weihevolle Dunkel zu führen[2]). Wenn er sie nämlich nach Menschenart zu den göttlichen Dingen geleiten wolle, dann müsse dieses durch Bild und Gleichnis geschehen[3]). Unter den Werken von Menschenhand aber finde sich kein Bild, welches für ein solches Vorhaben so zweckmässig wäre, wie das Bild des alles Sehenden[4]). Das Antlitz macht durch einen feinen Malerkunstgriff den Eindruck, als ob es alles ringsherum ansehe; mehr noch, als ob es dem Beschauer, der sich bewegt, aus der einen und dann wieder in einer andern Richtung auf Schritt und Tritt folge, gleichsam als ob es gerade nur für den und den Beschauer da wäre, und doch ist es gleichzeitig auch für alle andern da, mögen diese stehen, wo sie wollen, mögen sie still stehen oder sich bewegen, mögen sie nach dieser oder nach jener Richtung sich hinbewegen, mag endlich es auch sein, wer immer es will. Das Antlitz des Bildes sieht alle einzelne zugleich ohne jeden Unterschied an.

An der Hand dieser also beschaffenen wahrnehmbaren Erscheinung nun gedenkt der Kardinal die Brüder durch eine Art frommer Übung in die mystische Theologie zu erheben[5]). Vorerst aber schickt er noch drei dazu zweckliche Sätze voran[6]), welche das Verhältnis einer Erscheinung zu ihrer Ursache, dann dasjenige des absoluten Schauens zu den verschiedenen Erscheinungsweisen, endlich die Beziehungen

---

[1]) „Pandam nunc quae vobis, dilectissimis fratribus, ante promiseram circa facilitatem mysticae theologiae“: also hebt die neue Schrift mit einer für die Empfänger sehr verbindlichen Widmung an.

[2]) „Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere“ l. c. fol. 99a.

[3]) „Si vos humaniter ad divina vehere contendo, similitudine quadam hoc fieri oportet“: Anfang der „Vorrede“ l. c.

[4]) Vgl. „Sed inter humana opera non reperi imaginem imagine omnia videntis proposito nostro conventiorem“ l. c.

[5]) „Ex hac tali sensibili apparentia vos fratres amantissimos per quandam praxim devotionis in mysticam propono elevare theologiam“ l. c. fol 99b.

[6]) „Praemittendo tria ad hoc opportuna“ l. c.

der göttlichen Attribute unter einander betreffen[1]). Die folgenden fünf Kapitel verbreiten sich über das Sehen, welches Gott eigen ist[2]), und die darauffolgenden zehn über das uns möglicherweise erreichbare Sehen Gottes[3]). Das letzte Viertel endlich beschäftigt sich, wie bereits der Brief vom 22. September 1452 ahnen liess[4]), ganz ähnlich, wie das dritte Buch des „gelehrten Nichtwissens", mit Christus[5]).

3. De beryllo.
(18. August 1458.)

„Das gelehrte Nichtwissen" verlangt, wie bekannt, dass man sich Gott als die Vereinigung der Gegensätze denke; wenn dies einem, wie z. B. den Benediktinern zu Tegernsee, schon schwer ward, so musste es einem solchen natürlich noch viel schwerer werden, sich Gott noch über diese Vereinigung der Gegensätze hinaus vorzustellen. Nichts Geringeres indessen, als gerade dieses, verlangt die zuletzt besprochene Schrift über „das Gottschauen"[6]).

„O glücklicher Richtweg, auf dem man zu dem beseligenden, von allen ersehnten Ziele so leicht und rasch kommt![7]" schreibt freudestrahlend der Abt, als er etwa zweite Hälfte Januar 1454[8]) unter anderm auch das Büchlein über „das

---

[1]) Cap. 1—3. [2]) Cap 4—8. [3]) Cap 9—18.

[4]) Vgl. oben Seite 36. [5]) Cap. 19—24.

[6]) Vgl. „Et reperi locum, in quo revelate reperieris, cinctum contradictoriorum coincidentia . . . Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra" cap. 10.

[7]) „O felix compendium, per quod ad finem beatum a cunctis desideratum tam facile et raptim venitur!" cod. lat. Monac. 19697 (im „codex formularius") epistola 136.

[8]) Die Briefe in der soeben genannten Handschrift sind durchgehends chronologisch geordnet, und unser Brief, ohne Datum, folgt auf einen, der vom 12. Februar 1454 datiert ist. Trotzdem aber ist er, weil ihm ganz unzweideutig ein zweiter Brief vom 12. Februar 1454, erhalten cod. lat. 18715 fol. 251a—b, zur Voraussetzung hat, vor diesem Datum geschrieben. Dass er nach dem 23. Oktober 1453 entstanden, ergiebt klar sein Inhalt. Noch etwas genauer aber lässt sich die Entstehungszeit durch cod. lat. Monac. 18570 bestimmen; ein Buch nämlich wird gleichzeitig zurückgeschickt, dessen Abschrift nach dieser Handschrift am 14. Januar 1454 vollendet ward.

Gottschauen", durch die Brüder abgeschrieben und wiedergelesen, an den Kardinal zur endgültigen Durchsicht, wie es scheint[1]), abschickt[2]). „Und was ist das für ein Ziel? Gott schauen und ihm in reichem Liebesgenusse beglückt anhangen [3]) Doch ach! o Schauen, o Genuss! je mehr, desto minder; je näher, desto entfernter; je anwesender, desto abwesender; je klarer, desto dunkler; doch hier nicht mehr darüber[4])". Ich bitte, fährt der Abt fort, mit den gegenwärtigen Boten uns weitere Schriften, nämlich die neue Übersetzung des hl. Dionysius und die jüngsthin übersetzten des Eusebius, ganz insbesondere aber einen mystischen Beryll[5]) zu übersenden. Wir möchten mit demselben gar gern in dem „gelehrten Nichtwissen" und auch anderswo uns die Sätze besehen, welche vielen dunkel erscheinen, vorzüglich diejenigen über die Vereinigung der kontradiktorischen Gegensätze[6])."

Die gewünschten Bücher übersendet der Kardinal bereitwilligst unter dem 12. Februar 1454; dagegen über den Beryll, wonach sie auch verlangten, habe er wegen Schmerz an den Augen noch nicht schreiben können[7]). Schreiben in-

---

[1]) Auf diese Weise nämlich möchte ich mir am liebsten die Unterschrift „vidi N. car." in der Handschrift 18570 erklären.

[2]) „Dirigo rescriptos et relectos per fratres libellos de visione dei et de pace fidei solita et humili confidentia" cod. lat. Monac. 19697 epist. 136. Die zuerst erwähnte Schrift ist, wie schon früher Seite 40 Anm. 2 mitgeteilt ward, in der Epiphanieoktav (6.—13. Januar) abgeschrieben, die Abschrift der zweiten, worauf soeben Seite 42 Anm. 8 Bezug genommen ward, „am Tage des hl. Felix" (14. Januar) vollendet.

[3]) „Qualis est finis? scilicet deum videre eique fruitivo amore inhaerere feliciter" l. c.

[4]) „Quanto plus, tanto minus; quo propinquius, eo longius; quanto praesentius, tanto absentius! quanto clarius, tanto obscurius; sed hic non plura de hoc" l. c

[5]) „. . . specialiter mysticum beryllum" . . . „einen mystischen Beryll" habe ich deshalb geschrieben, weil dieses Wort in dem benutzten Briefwechsel hier zum erstenmal, soweit ich sehe, vorkommt. Ist dies auch in Wirklichkeit so, dann hätte der Abt den Ausdruck zuerst gebraucht, und von diesem erst Cusanus denselben entlehnt.

[6]) „. . ut videamus in docta ignorantia et alibi, quae multis obscura videntur, praecique de coincidentia contradictoriorum" l. c.

[7]) „Propter oculorum dolorem de beryllo (birillo), quem quoque petitis, scribere non potui" cod. lat. Monac. 18711 fol. 251b (vgl. oben

dessen will er darüber, sobald als dies mit Gottes Hilfe möglich ist[1]).

Unterdessen vermisst man den Beryll zu Tegernsee höchst ungern. Namens der Beteiligten klagt dies dem Kardinal der Prior Bernhard in einem Briefe alsbald nach dem 12. Februar[2]). Falls das nötige Auffassungsvermögen vorhanden wäre, so genügte, wie billig, „das Gottschauen“ ganz allein für jeden frommen Christen, wenigstens im grossen und ganzen. Dasselbe nämlich lehrt uns kennen und eröffnet uns einen kurzen und gefahrlosen Weg, nämlich die vollkommene Liebe, welche einen über die Vereinigung der Gegensätze des Umfassenden und Umfassten hinaus mit Macht emporhebt[3]). Indessen nicht alle erfassen dieses Prinzip und möchten gern einen Aufschluss haben, welcher klarer wäre[4]), möchten zum Gebrauche den Beryll haben, nicht zwar jeden beliebigen, sondern einen ganz einzigartigen[5]).

Hierauf erwiderte der Kardinal am 18. März[6]), er widme sich augenblicklich der kirchlichen Visitation und der Unterweisung des anvertrauten Volkes in dem Masse, dass diese

---

Seite 42 Anm. 8). Ob der „dolor oculorum“ wirklich physisch, oder aber figürlich zu verstehen ist, möchte ich, wenn mir die letzte Deutung auch besser gefällt; endgültig doch nicht entscheiden.

[1]) „Scribam tamen deo dante quantocius“ l. c.

[2]) Cod. lat. Monac. 19697 epist. 140. Der Brief ist, wie alle aus Tegernsee stammende, nicht datiert; zu setzen ist er in die Zeit zwischen dem 12. Februar und dem 18. März 1454. Derselbe liefert unter anderm auch einen Beweis für die Findigkeit seines Bücher liebenden Verfassers; dort nämlich, wo es heisst: „Librum collationum, quem alias transmisi, de bibliotheca fratrum ordinis Min. in Monaco per quendam civem Monacensem tamquam pro suo usu, quia potens est et litteratus, tollere petivi et furtim ab eodem communicatum quantocius rescribendum ordinavi.“

[3]) „Intelligere docet panditque viam brevem et securam, caritatem scilicet perfectam supra coincidentiam oppositorum continentis et contenti potenter elevantem“ l. c.

[4]) „Sed non omnes capiunt hoc principium et vellent habere resolutionem clariorem“.

[5]) „. . haberent uti berillo non tamen qualicunque, sed singulariter uno“ l. c.

[6]) Cod. lat. Monac. 19697 No. 141: „Ex Brixina fer. 2. post Reminiscere 1454.“

Thätigkeit, welche ihn ganz beanspruche, das wissenschaftliche Nachforschen zurückdränge. Unbedingt lobe er sowohl den Eifer als das Talent Bernhards; wenn sie, wie beschlossen[1]), zusammenkämen, dann würden sie gemeinschaftlich diejenigen Stellen feilen, über welche der Prior sich dahin aussprechen werde, dass man dieselben klarer oder stilgerechter mache[2]). Ambrosius vergleiche die Schrifterzeugnisse mit Kindern[3]), die Mütter aber liebten ihre Kinder auch dann noch, wenn sie missrieten[4]); und diese Liebe gestatte nicht, dass einer einen geeigneten Richter seiner eignen Gedanken abgebe[5]). Der Prior berühre einen Gegenstand, welcher für viele dunkel ist, das Verkosten der göttlichen Süssigkeit[6]). Christus lehre uns, dass es im Erkennen bestehe. Gott, der die absolute Liebe, zu kosten und zu schauen sei das höchste Verlangen. Das Gottschauen schliesse, weil es die höchste Stufe der Vollkommenheit, jede Art, denselben zu erreichen, in sich und wäre gleichsam Form und Vollendung von dergleichen Dingen[7]). Diese Zeilen möchten für jetzt bei der so kurz bemessenen Zeit genügen; was noch übrig, das verspare er sich für die Tage der Zusammenkunft[8]).

---

[1]) Hierüber heisst es bereits in dem Briefe Bernhards No. 140: Das Gottschauen genüge im grossen und ganzen, „quamquam curiose ratiocinanti atque subtiliter investiganti quaedam in eodem (libro) occurrant, quae scrutatoris animum aliquantulum turbant, sed non usque quaque. Suo tempore deo dirigente, dum vestra pat. vener. apud nos per dies aliquot moram fecerit, de his collatio copiosior erit habenda."

[2]) „Laudo certe tam studium quam ingenium vestrum. Dum convenerimus, limabimus ea, quae ex libellis meis iudicabitis clariora aut politiora fieri" l. c. No. 141.

[3]) „Comparat Ambrosius scripta filiis" l. c.

[4]) „Amant tamen matres filios, quamquam turpes" l. c.

[5]) „Et hic amor non sinit hominem esse bonum iudicem considerationum suarum" l. c.

[6]) „Tangitis materiam, quae multis est ambigua, de gustu suavitatis divinae" l. c.

[7]) „Sic etiam videre deum complicat in se, quod ultima perfectio, omnem modum attingendi deum, ac sic videre foret forma et perfectio talium" l. c.

[8]) „Et haec nunc pro temporis brevitate sufficiant, reservo quae restant ad tempus conventionis nostrae" l. c.

Die beabsichtigte Zusammenkunft indessen kam nicht zu stande. Gehofft zwar hatte der Kardinal, auf der Reise nach Regensburg das Kloster besuchen zu können, aber gewisse damals hervorgetretene Widerwärtigkeiten gestatteten ihm nicht, vom Hauptwege abzubiegen[1]). Körperlich also in der Ferne, weilt er jedoch dem Geiste nach stets unter den Klosterbrüdern; nichts nämlich wäre ihm angenehmer, als dauernd in deren Mitte heilige Mussestunden zu verleben, in welchen der Geist frei aller Banden sieht, wie lieblich der Herr. Doch seine Sünden seien so gross, dass er dergleichen zu erlangen nicht verdiene. Es mehrten sich nämlich die Bedrängnisse seiner Tage wegen des offenen Wortes für die Wahrheit[2]).

Aber verzichten darum auf den Beryll wollte man in Tegernsee nicht. Der von hier an den Kardinal im August 1454 abgesandte Bote ersuchte unter anderm um „die Zusammenstellung über den Beryll“[3]). Jener freilich konnte darauf nur entgegnen, er habe das Werk noch nicht vollendet[4]); durch Bischofssorgen nämlich in Anspruch genommen, habe er nicht so mit ganzer Seele, wie es der Gegenstand verlange, dabei sein können[5]). Nicht indessen werde er davon abstehen und dasselbe bei gegebener Gelegenheit so gut, wie er könne, vollenden[6]).

Das Vorstehende teilte der Kardinal dem Abt mit; gleichzeitig schrieb er auch, wie gewöhnlich, an den Prior. Bezüglich des Berylles, der an dieser Stelle einzig und allein uns interessiert, lesen wir, dass er das Buch darüber noch

---

[1]) So nach dem eignen Berichte des Kardinals an den Abt Kaspar „Ex Brixina altera assumptionis 1454.“ Cod. lat. Monac. 19697 No. 151.

[2]) „Crescunt enim dierum tribulationes propter verbum veritatis“ l. c.

[3]) „Petiit missus de beryllo compilationem atque . . .“ heisst es dieserhalben in dem zuletzt herangezogenen Briefe No. 151 vom 16. August 1454.

[4]) „Nondum complevi opus“ l. c.

[5]) „Nam retractus per pontificales curas non potui totus illi operi, prout res ipsa petit, adesse“ l. c.

[6]) „Non desistam tamen, quin data opportunitate, quod potero, perficiam“ l. c.

nicht vollendet[1]). Es bedarf nämlich einer langen Auseinandersetzung, um das eingeschlagene Verfahren in den Aussprüchen anderer zu schauen[2]). „Könnte ich doch bei Euch, befreit von der Seelsorge, leben, alsdann würde ich darin vorwärts kommen“[3]). Wie weit er aber damals bereits gekommen war, lässt sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus dem zuletzt benutzten Briefe ebenfalls entnehmen. In Tegernsee nämlich soll man Bedacht darauf nehmen, dass er den Eusebius so schnell, wie möglich, deshalb zurückerhalte, weil er das Buch nötig habe[4]). Nötig aber hatte er das Buch „über die Vorbereitung auf das Evangelium“ im 24. Kapitel; dort wenigstens ist dasselbe erwähnt[5]).

Abermals bittet der Abt bescheiden um die Vollendung des Berylles[6]), und abermals muss der Verfasser am 9. September 1454 der Umstände halber um Ausstand nachsuchen[7]). Es solle bezüglich der Bücher geschehen, was man verlange; aber für den Augenblick müsse man Geduld haben[8]). Nach verschiedenen Seiten in Anspruch genommen, sei er nicht ganz dabei, um ein Werk zu stande zu bringen, was ihn ganz verlange[9]).

Und wiederholt, aller Wahrscheinlichkeit nach regel-

---

[1]) „Librum de beryllo nondum complevi“ cod. lat. Monac. 19697 No. 152: „Ex Brixina raptim die altera assumptionis 1454.“

[2]) „Indiget enim longa explicatione, ut videatur praxis in aliorum dictis“ l. c.

[3]) „Utinam possem esse vobiscum liberatus de cura pastorali, tunc in illo (sc. libro) proficerem“ l. c.

[4]) „Facite diligentiam, ut Eusebium citius rehabeam, quia habeo opus libro“ l. c.

[5]) „Eusebius Pamphili (sc. discipulus) in libro de praeparatione evangelica ex libris Numenii, qui secreta Platonis conscripsit, et Plotini atque aliorum collegit.“ De beryllo cap. 24.

[6]) „Nec non berylli completionem humilis postulabo“. Cod. 19697 No. 153.

[7]) Cod. 19697 No. 154. „Ex Brixina lunae post nativitatem Mariae 1454.“

[8]) „Ceterum de libris (ausser dem „de beryllo“ werden noch andere Bücher verlangt) fiet, ut petitis; habete nunc patientiam“ l. c.

[9]) „Distractus non adsum totus ad componendum opus, quod me totum deposcit“ l. c.

mässig gleichzeitig mit seinem Abte, erklärt auch der Prior[1]), er habe einen durchsichtigen Beryll nötig[2]). Arm jedoch, wie er sei, vermöge er denselben um keinen Preis, einen hohen ebenso wenig wie einen geringen, zu erstehen, derselbe sei allzu kostbar[3]). Eine Übereinstimmung mit den übrigen Beryllen besitze er nicht, sondern sei einzig in seiner Art, stehe ganz allein für sich da, einen ihm ähnlichen finde man in sämtlichen Künstlerwerkstätten nicht[4]). „Indessen noch immer nicht", fügt Bernhard ebenso wehmütig wie sinnvoll dem hinzu, „habe ich ihn wahrgenommen oder gesehen"[5]). Und ähnlich, wie dem Abte, antwortet dem Prior an dem nämlichen 9. September 1454[6]) der so vielfältig Bestürmte, die Bücher verlangten heilige Musse, geduldig möge man die Verzögerungen ertragen.

Die Augen schmerzten ihn, klagt Bernhard etwa ein halbes Jahr später, den Beryll besitze er noch immer nicht[7]). Freundlich, wie stets, berichtet dann am 28. Juli 1455[8]) der Gemahnte, er habe seinen Geist dem Werke zugewandt, wonach man verlange; nicht könne er dasselbe gesammelt vollenden; falls er nicht frei werde, so würde er sich wohl selbst aufreiben[9]); Nachsicht möge man haben, wenn er

---

[1]) Cod. 19697 No. 159; auf den Brief des Kardinals No. 151 an den Abt folgt dessen Brief No. 153 und auf den Brief des Genannten an Bernhard No. 152 folgt dessen Brief No. 159, schematisch könnte man die bezeichneten Verhältnisse ganz kurz durch die Proportion 151 : 153 = 152 : 159 ausdrücken.

[2]) „Opus habeo perlucido beryllo" l. c.

[3]) „Quem tamen pauper comparare non valeo pretio magno vel parvo, quippe pretiosus est nimis" l. c.

[4]) „Convenientiam non habens cum ceteris beryllis, sed est unicus et solus singularis, cui non similis in universis reperitur artificiis" l. c.

[5]) „Sed necdum est agnitus aut visus per me" l. c.

[6]) Cod. 19697 No. 161: „Ex Brixina lunae post nativitatem Mariae 1454." Die soeben angegebene Proportion lässt sich jetzt also erweitern 151 : 153 : 154 = 152 : 159 : 161.

[7]) „Oculos doleo, beryllum non habeo" cod. lat. Monac. 19697 No 165; der Brief dürfte in den Juni 1455 zu setzen sein.

[8]) Cod. 19697 No. 180: „Ex Brixina lunae post Jacobi 1455."

[9]) „Applicui ingenium ad opus, quod petitis; non possum recollecte perficere; nisi liberer, perdam me ipsum" l. c.

nichts schicke, weil er nichts Ansprechendes habe[1]). Am 9. Januar 1456[2]) dagegen weiss er etwas derartiges in sichere Aussicht zu stellen. Einen Band Reden will er, sobald sie abgeschrieben, schicken, worin er all die Gedanken untergebracht, welche er bei seinem geringfügigen Verstande, sei es in dem Beryll oder sonstwo, hat entwickeln können[3]).

Wohl gemerkt, nicht wird hier gesagt, der Beryll sei fertig gestellt; und weil dies nicht geschieht, so kann man schon hieraus mit einiger Sicherheit darauf schliessen, dass es damals noch nicht der Fall war. Man nahm zwar bisher an, derselbe sei „wohl noch im Verlaufe des Jahres 1454 zu Ende gebracht“[4]). Allein dagegen sprechen zunächst die mitgeteilten Briefauszüge. Sodann hat man ganz den Widerspruch übersehen, der dadurch entsteht, dass man den Beryll 1454 und die „Vollendung der Mathematik“, welche daselbst Kapitel 25 erwähnt ist, in die Zeit nach dem Mai 1460[5]) setzt. Endlich ist uns in authentischer Form die Nachricht überliefert, dass der Beryll auf der St. Raphaelsburg, sonst Buchenstein genannt, am 18. August 1458 vollendet ward[6]).

Demnach arbeitete der Verfasser daran ganz gegen seine sonstige Gewohnheit — man denke nur an die Gespräche des Laien — ungewöhnlich lange Zeit. Daran war vornehmlich der Streit schuld, welcher in dem benutzten Briefwechsel

---

[1]) „Parcite, pater, si nihil mitto, quia nihil dignum habeo“ l. c.

[2]) Cod. 19697 No. 191: „Ex Brixina IX. Januarii 1456“, die letzte Nummer des in Rede stehenden Briefwechsels.

[3]) „Volumen sermonum faciam quantocius rescribi et habebitis, in quibus omnia quae ex parvulo meo intellectu sive de beryllo sive alias elicere potui inserui“ l. c.

[4]) Scharpff, Reformator 197.

[5]) Ebendaselbst S. 308 Anm 1.

[6]) „1458, 18va Augusti in castro sancti Raphaelis, alio vocabulo dicto Buchenstein‘: steht im cod. E3 zu Cues unter 13° am Schlusse der Schrift „de beryllo“. Jene Notiz giebt Kraus, die Handschriftensammlung des Nik. Cus. im Serapeum XXVI, 54 wieder, liest aber „1448‘ und „Boethenstein“. Über die erst von Cusanus sog. St. Raphaelsburg, das Schloss Andraz zu Buchenstein in Tyrol, vgl. Jäger, der Streit des Kardinals Nik. Cusanus mit dem Herzoge Sigmund als Grafen von Tyrol 2 Bände. Innsbruck 1862. Band I, 45. 219.

einen so mächtigen Widerhall[1]), ein leises Echo sogar schon in den früher mitgeteilten Auszügen gefunden, der Streit mit dem Herzoge Sigmund[2]). Infolge desselben vergingen vier Jahre, ehe die viel begehrte Schrift[3]) fertig wurde.

Um dem Leser der verschiedenen, früher geschriebenen Büchlein, welche sich ziemlich häufig mit der Vereinigung der Gegensätze befassen[4]), eine richtige Vorstellung davon auf allgemein verständlichem Wege zu beschaffen[5]), will die endlich doch einmal vollendete Schrift zunächst Spiegel und Gleichnis darbieten, womit sich die schwache Vernunft eines jeden bei dem höchsten Gegenstande des Wissens helfe und zurecht finde[6]), sodann noch einige wenige bedeutsamere Ansichten und Meinungen beibringen, welche die grössten Gelehrten in schwierigen Fragen gehabt[7]). Auf dieselben wende man dann jenen Spiegel und dieses Gleichnis an, um in geistiger Anschauung darüber entscheiden zu können, wie nahe ein jeder der Wahrheit komme[8]).

Soviel über den Zweck der Schrift. Zum Gegenstande selbst übergehend, setzt sie zuerst aus einander, weshalb ihr

---

[1]) Nur zwei, aber bezeichnende Stellen aus ein und demselben Briefe No. 161 seien hier angeführt: 1. „Si . . ego viderem fructum, labor me non retraheret; nam nullibi requies in hoc mundo. Sed consumere se ipsum non est consultum“ und 2. bald nachher: „Non frangor; quanto plus minantur, tanto fortior sum.“

[2]) Vgl. darüber die in der vorletzten Anmerkung erwähnte quellenmässige Darstellung desselben.

[3]) die man zu Tegernsee dem jetzigen cod. lat. Monac. 18621 (Tegernsee 621) einverleibte.

[4]) Vgl. die Eingangsworte: „Qui legerit ea quae in variis scripsi libellis, videbit me in oppositorum coincidentia crebrius versatum, quam nisus sum frequenter iuxta intellectualem visionem, quae excedit rationis vigorem, concludere“.

[5]) „Unde ut clare legenti conceptum depromam, . . .“ l. c.

[6]) „. . speculum et aenigma subiiciam, quo se infirmus cuiusque intellectus in ultimo scibilium iuvet et dirigat“ l. c.

[7]) „Et graviores doctissimorum in difficilibus ponam paucas sententias et opiniones“ l. c.

[8]) „. . ut applicato speculo et aenigmate visione intellectuali iudex fias, quantum quisque propinquius ad veritatem accedat“ l. c.

der Name Beryll beigelegt sei[1]). Beryll wäre ein funkelnder, weisser und durchsichtiger Edelstein, dem man eine konkave und konvexe Form zugleich gegeben. Wer durch ihn sehe, erreiche Dinge, welche vordem unsichtbar gewesen[2]). In ähnlicher Weise erreiche man, wenn man den Geistesaugen den Beryll für den Geist anpasse, welcher die grösste und kleinste Form zugleich besitze, mittels desselben das unsichtbare Prinzip des Alls[3]).

Sodann stellt sie in ebenso vielen, aber sehr kurzen Kapiteln vier Sätze voran, welche die Einheit des obersten Prinzipes[4]), die individuelle Verschiedenheit der Dinge unter sich[5]), eine das Geschaffene nachmessende[6]) und daneben auch noch schöpferische[7]) Thätigkeit des Menschen behaupten. Diese vier Sätze werden deshalb vorausgeschickt, weil sie als die geeignete Grundlage für die Lösung der Hauptaufgabe gelten[8]). Die letztere aber besteht, wie zu erwarten, darin, mit Hilfe von allerhand geometrischen Figuren unter sorgfältiger Berücksichtigung der grössten Denker in vergangenen Zeiten das Verfahren möglichst klar zu entwickeln, wie man das

---

[1]) Vgl. „Nunc ad rem descendens primum exponam, cur imposui libello nomen Beryllus“ cap. 1.

[2]) „Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens, cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile“ cap. 2.

[3]) „Si intellectualibus oculis intellectualis beryllus qui formam habeat maximam pariter et minimam adaptatur, per eius medium attingitur invisibile omnium principium“ l. c.

[4]) „Oportet te primum attendere unum esse primum principium“ cap. 3.

[5]) „Secundo scias, quomodo id quod non est verum neque verisimile non est. Omne autem quod est aliter est in alio quam in se Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili“ cap. 4: das positiv ausgedrückte sog. principium identitatis indiscernibilium.

[6]) „Tertio notabis dictum Pythagorae (lies Protagorae) hominem esse rerum mensuram“ cap. 5.

[7]) „Quarto adverte Hermetem Trimegistum (lies Trismegistum) dicere hominem esse secundum deum“ cap. 6.

[8]) Vgl. den Ablativus absolutus „praemissis quibusdam ad hoc opportunis“ cap. 2.

unsichtbare Prinzip des Alls erreiche[1]), und wird an der Hand der vier Sätze zu lösen versucht. Die versuchte Lösung ist freilich, schon ganz äusserlich angeschaut, recht ungleichmässig ausgefallen. Es entfallen nämlich auf den ersten Satz einundzwanzig, auf den zweiten acht, auf den dritten drei und auf den vierten nicht ein Kapitel[2]).

Jene Lösung wird demnach dem Leser ebenso, wie schon dem Verfasser, weniger gut durchgeführt vorkommen[3]). Nichtsdestoweniger wollen wir diesem auch beistimmen, wenn er in dem nämlichen Zuge am Schlusse schreibt, das Büchlein werde Gelegenheit geben nachzudenken, ziemlich verborgene Dinge aufzufinden, ziemlich hohe zu erreichen und in Lobsprüchen auf Gott stets zu verharren[4]).

4. De non aliud.

(Januar 1462.)

Es gilt eine Anschauungsweise ausfindig zu machen, welche bündiger und klarer, wie diejenige eines Proklus, Platon oder Aristoteles, sein soll[5]). Allenthalben beschäftige man sich mit tiefsinnigen Geheimnissen, und es sei nicht zu verkennen, dass keiner dieselben kürzer und leichter fassbar, wie jene, dargelegt habe. Zuweilen indessen wolle es einem denn doch scheinen, man versäume gerade das, was einen

---

[1]) Vgl. „Quomodo autem hoc (sc. attingi invisibile omnium principium) fiat, propono, quanto clarius possum, enodare praemissis . . .“ cap. 2.

[2]) cap. 7—27; cap. 28—35; cap. 36—38; cap. —.

[3]) Vgl. „Iste quamquam minus bene digestus libellus . .“ cap. 38.

[4]) „Iste . . . libellus dabit materiam cogitandi secretioraque inveniendi et altiora inveniendi et in laudibus dei . . . semper perseverandi“ l. c. Ähnlich, wie dieser Schluss, versichert auch gleich das Eingangskapitel: „Et quamvis videatur libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi. Erit etiam in cuiusque potestate modum qui subiicitur applicandi et extendendi ad quaeque indaganda.“

[5]) Vgl. Abbas. „. . . Gauderemus audire, anne ad illa, quae per iam dictos (sc. Proculum, Platonem, Aristotelem) tractantur, compendiosor tibi (sc. Cusano autori) clariorque occurrat modus“ cap. 1.

näher zu dem Gesuchten führen könnte[1]), achte in der Eile des Nachforschens nicht genug auf das, was man suche, ginge an demselben infolgedessen vorbei[2]).

Eben das, wonach wir so vielfach forschten, habe zwar noch keiner von all den beschaulichen Denkern offen dargelegt, doch käme demselben, wie es den Anschein habe, vor den übrigen der grosse Gottesgelehrte Dionysius ziemlich nahe[3]). In all den mannigfaltigen Ausdrucksweisen nämlich, welche er beliebe, beleuchte er das „Nichtwasanders[4]); gegen Schluss der mystischen Theologie aber behaupte er, der Schöpfer sei nicht etwas, das sich benennen lasse, auch nicht sonst was Anders[5]). Jedoch sage er dies auf eine Weise, dass es gar nicht den Anschein gewinne, als ob er daselbst etwas Bedeutsames kundgäbe[6]). Für jenen freilich, welcher aufmerksam zuschaue, enthülle er das geheimnisvolle Nichtwasanders, welches er allwärts auf andere Art erklärt habe[7]). Dieses Wort aber bezeichne das oberste Prinzip, d. i. Gott, der sich selbst und das All bestimmt[8]), der nicht was Anders, als Gott sei[9]), ziemlich genau, wenn es auch nicht der eigentliche

---

[1]) „. . licet mihi aliquando visum sit illud per nos negligi, quod propinquius nos duceret ad quaesitum“ l. c.

[2]) „Et hoc est id quod dixi nos negligere in venationis cursu quaesitum praetereuntes“ l. c.

[3]) Nic. „Licet nullum legerim, prae ceteris tamen Dionysius propinquius videtur accessisse“ l. c.

[4]) „Nam in omnibus quae varie exprimit non aliud ipse dilucidat“ l. c.

[5]) „Quando vero ad finem mysticae pervenit theologiae, creatorem affirmat neque quicquam nominabile neque aliud quid esse“ l. c.

[6]) „Sic tamen hoc dicit, quod non videatur ibi magni aliquid propalare“ l. c. Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird vollauf durch die fragliche Stelle bestätigt, welche im Zusammenhange also lautet: *. . . „λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχή ἐστιν, οὔτε νοῦς . . οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστιν . . . οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων,“* Migne 1046 D bez. 1048 A.

[7]) „. . . quamvis intendenti non aliud secretum expresserit undique per ipsum aliter explicatum“ l. c.

[8]) Vgl. Ferd. „Cum cuncti primum principium deum appellent, videris tu quidem ipsum per li non aliud velle significari. Primum enim ipsum fateri oportet quod et se ipsum et omnia definit“ cap. 2.

[9]) „Deum esse non aliud quam deum video“ l. c.

Name für Gott[1]), und ziemlich nahe, so dass er in ihm gleichsam wie in einem kostbaren Spiegelbilde für die Forscher widerstrahle[2]).

Das Nichtwasanders sei ferner einfacher und früher wie jede sonstige Bezeichnung, lasse sich durch eine andere nicht wiedergeben, nicht ausdrücken[3]), bedeute nicht etwa eine Bejahung oder Verneinung, nicht Substanz, Ding, Eins, auch nicht einmal ein Nichtding, Nichts, sondern reiche näher, wie Eins, Wahr oder Gut, auf wundervolle Weise an das Ewige heran[4]), bezeichne treffend den dreifaltigen und einen Gott und lasse sich in dem Andern zeigen[5]), weil für den Fall, wo das Nichtwasanders fehle, auch jedes Anders, jedes benennbare Etwas und hiermit sogar das Nichts fehlen würde[6]). Ebenso gewähre dasselbe einen tieferen Einblick in das Wesen des Einzeldinges[7]), die Verhältnisse des Alls, den Schöpfungsakt des göttlichen Willens[8]), die Teilnahme des Geschöpfes an Gott, die unvergänglichen Wesenheiten der Dinge[9]), ein besseres Verständnis endlich der Lehren, welche ein Dionysius[10]), Aristoteles[11]), Proklus[12]) und Platon[13]) über das erste Prinzip uns hinterliessen. Doch: nicht bloss der Schöpfer, auch das Geschaffene und nicht bloss das Sein, sondern auch das Erkennen erscheine durch das „bündige und klare“ Nichtwasanders in ganz neuer Beleuchtung[14]). In ihm sei endlich einmal jene Zauberformel gefunden, welche durch die Ver-

---

[1]) Vgl. „. . praecisius utique li non aliud non occurrit, licet non sit nomen dei“ l. c.

[2]) Vgl. „Ex his igitur nunc plane vides de li non aliud significatum . . . innominabile nomen dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in pretioso aenigmate relucescat inquirentibus“ l. c.

[3]) „Patet non aliud simplicius et prius esse per aliudque ineloquibile atque inexpressibile“ cap. 4.

[4]) „. . . mirum in modum ad aeternum ipsum videtur accedere“ l. c.

[5]) Vgl. Ferd. „. . nunc ut in alio non aliud ostendas, porro perge“ cap. 6.

[6]) Vgl. Ferd. „Intelligo et ita etiam verum cerno. Si enim cessaret causa, cessaret effectus, et ideo cessante ipso non aliud cessaret omne aliud et omne nominabile et ita etiam ipsum nihil“ cap. 7.

[7]) cap. 8. [8]) cap. 9. [9]) cap. 10. [10]) cap. 14—17.

[11]) cap. 18 und 19. [12]) cap. 20 und 21. [13]) cap. 22—24.

[14]) Vgl. „Propositiones de virtute ipsius non aliud.“

einigung der Gegensätze viele, wie die zahlreichen Schriften darüber bewiesen, viele Jahre hindurch vergebens sei gesucht worden[1]).

Dies ist der Plan zu der neuen Schrift, soweit sich derselbe aus der Ausführung noch ersehen lässt. Die letztere aber ist in die Form eines Gespräches gekleidet. An demselben nehmen vier Personen teil; in erster Linie der Autor selbst, Nicolaus, der, wie es gleich zu Anfang heisst, sich vorwiegend, wenn Zeit dazu vorhanden, mit dem Dionysius von Areopag, dem Gottesgelehrten, beschäftigt[2]); dann Ferdinand der mit Vorliebe die Gedanken des Aristoteles erforsche[3]); ferner Peter, der in diesen Tagen die Schrift des Proklus über die Gotteslehre des Platon aus dem Griechischen in das Lateinische übertragen[4]); und endlich ein Abt, der sich vorzugsweise mit dem Parmenides des Platon und den Erklärungen des Proklus zu diesem Gespräche abgiebt; alle drei also, welche, Studien beflissen, hier mit dem Kenner des Areopagiten sich unterreden dürfen, beschäftigen sich ebenso wie dieser mit hohen Dingen[5]).

Die wissenschaftliche Richtung der drei ist hiermit zwar hinlänglich gekennzeichnet, über die Persönlichkeit derselben aber bleibt dabei ein gewisses Dunkel bestehen. Der Abt,

---

[1]) Vgl. „. . ante omnia talia et istud est, quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi, ut libelli multi quos de hac speculatione conscripsi ostendunt“ cap. 4. Ähnlich heisst es auch cap. 5: „Quo pacto mihi se visibilem praestiterit, in libellis pluribus legere potuisti, nunc autem in hoc aenigmate significati ipsius non aliud per rationem potissimum illam, quia se definit, foecundius et clarius, adeo ut . .“

[2]) „Tu vero, cum vacat, in Areopagita Dionysio theologo versaris‘ cap. 1.

[3]) „Ferdinandus autem Aristotelis perlustrat ingenium“ l. c.

[4]) Vgl. „Petrus vero in theologia Platonis eiusdem Proculi (sc. versatur), quam de Graeca Latinam facit“ l. c. und cap. 20: „Cum enim Proculum illum Platonicum in libro de Platonis divini theologia de Graeco verterem his diebus in Latinum . .“

[5]) Vgl. Abbas. „Tu nosti nos tres, qui studio dediti tecum colloqui admittimur in altis versari: ego enim in Parmenide Proculique commentaris, Petrus vero . . Ferdinandus autem . . tu vero . .“ vgl. die drei unmittelbar vorhergehenden Anmerkungen.

um mit dem zuletzt Genannten zu beginnen, heisst zu Anfang des Gespräches schlechthin „abbas“[1]), in dem weitern Verlaufe desselben schon etwas bestimmter „Joannes Andreas abbas“[2]), noch etwas bestimmter in der Vorbemerkung über die Mitunterredner „Joannes Andreas Vigevius abbas“[3]), ist dann höchstwahrscheinlich, da er auch früher bereits öfters den Cusanus gehört[4]), identisch mit dem „Joannes Andreas Vigevius abbas monasterii sanctae Justinae de Sezadio“[5]), welcher in dem hierselbst zwar später zu besprechenden, aber früher verfassten Gespräche „de possest“ auftritt[6]), wahrscheinlich auch identisch mit dem „Joannes Andreas, episcopus Acciensis“, der am 6. August 1464 die letztwillige Verfügung des Kardinals an erster Stelle als Zeuge unterschreibt[7]), und endlich mit dem „Joannes Andreas de Bossi[8]), episcopus

---

[1]) Vgl. die letzte Anmerkung.

[2]) cap. 22.

[3]) Cod. lat. Monac. 24848 fol. 132a.

[4]) Vgl. „Audivi te, pater, et ante saepe et nunc (d. i. 1462) maxime mentis tuae visionem nobis referentem“ cap. 22.

[5]) Also lautet der Name im cod, E3 zu Cues. Das „v“ in „Vigevius“ ist nicht ganz zweifellos, man könnte statt dessen auch wohl ein „r“ lesen, die Inkunabel hat ein „n“ gelesen, und Faber, welcher 1514 nach der Inkunabel die Pariser Ausgabe besorgte, liess statt des Obigen dort, wo er den Ablativ nötig hat, „Joanne Andrea abbate S. Justinae Sezadiensis“ drucken, bezog demnach, was mindestens sehr fraglich ist, die nähere Bestimmung „de Sezadio“ auf „S. Justinae.“

[6]) wo der Abt Johannes gleich zu Anfang auch bereits erklärt: „Audivit (sc. Cusanus) iam ante („ante“ ist hier nach cod. E3 eingefügt) me saepissime“. De possest fol. 174b.

[7]) Vgl. Uebinger, Zur Lebensgeschichte des Nikolaus Cusanus. Histor. Jahrbuch 1893 S. 558. Eine ganz gelegentliche Notiz, welche sehr für die hier behauptete Wahrscheinlichkeit spricht, findet sich im cod. E3 am Schlusse des Gespräches „de possest“; dieselbe lautet: „Correctum per episcopum Acciensem maximo labore diebus duobus, quia librarius qui scripsit omnium est eiusmodi hominum mendosissimus et abiectissimus“: eine köstliche Bemerkung, welche der „Korrektor“ in seinem Unmute über den „maximus labor diebus duobus“ wohl selbst hinzuschrieb. An diesem „labor“ aber kam er deshalb wohl nicht vorbei, weil er bei dem fraglichen Gespräche nach obiger Annahme selber als Mitunterredner beteiligt gewesen.

[8]) Nach Gams, Series episcop. pag. 765.

Aleriensis“, der 1469 dem inzwischen Verstorbenen einen so begeisterten und begeisternden Nachruf widmete[1]), ihm, in dessen Gefolge er sechs Jahre ununterbrochen gewesen war[2]).

Unter dem „Petrus“ des Gespräches sodann ist „Petrus Balbus Pisanus“, wie er sowohl im Verlaufe des Gespräches[3]) als auch in der Vorbemerkung zu demselben[4]) genannt wird, zu verstehen; derselbe ward später Bischof von Tropäa in Unteritalien[5]) und starb als solcher am 9. September 1479[6]). Die bereits erwähnte Übersetzung des Proklus fertigte er seiner Zeit d. h. 1462, wie es scheint, auf Geheiss des Cusanus[7]); ihm widmete er auch seine Übersetzung des Auszuges, welchen Alkinous aus den Lehren des Platon gemacht, unter sehr verbindlichen Ausdrücken[8]).

Und der „Ferdinandus“ endlich trägt in der mehrfach bereits benutzten Vorbemerkung des cod. 24848 den gar seltsam klingenden Namen „Ferdinandus Matim Portugallensis natione“. Das so seltsame „Matim“ steht daselbst so deutlich, dass daran gar nicht, wie man wohl geglaubt, herumzudeuteln ist; aber richtig ist das Wort schwerlich. Ob etwa

---

[1]) Vgl. „Epistola dedicatoria“ zu den Werken des Apulejus, gerichtet an Papst Paul II., wieder abgedruckt bei Botfield, Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum praepositae pag. 75—77.

[2]) „. . . cuius (sc. Nicolai Cusensis cardinalis) nos ipsi in gratissimo nobis et utilissimo fuimus sex continuos annos obsequio“ in der genannten „Epistola dedicatoria“, bei Botfield, Praef. pag. 75.

[3]) cap. 20.

[4]) cod. lat. Monac. 24848 fol. 132a.

[5]) Vgl. in der „Epist. dedicatoria“ die Worte „interprete Petro Balbo Pisano, episcopo Tropiensi.“

[6]) Nach Gams, Series episc. 756.

[7]) In der „Epist. dedicatoria“ nämlich heisst es: „Parmenidem Platonis magna veluti ardens siti de Graeco in Latinum fecit (sc. Nikolaus Cus.) converti; item Platonis theologiam a Proclo quem modo nominavimus scriptam“ Botfield pag. 77. Vielleicht hat Balbus auch die hier zuerst genannte Schrift übersetzt und dann beide auf Wunsch des Cusanus.

[8]) „Alcinoi disciplinarum Platonis epitome, interprete Petro Balbo Pisano, episcopo Tropiensi, cum eiusdem ad Nicolaum Cusensen cardinalem epistola“ ist 1469 zugleich mit den Werken des Apulejus, wovon bereits die Rede war, gedruckt, 1488 und 1493 nachgedruckt.

‚Ma'tini" d. i. „Martini" zu lesen sei, lasse ich um so lieber dahingestellt sein, als sich mir augenblicklich die Aussicht auf eine Erklärung darbietet, die mehr befriedigen dürfte Neben dem „Joannes Andreas, episcopus Acciensis", wovon bereits die Rede war, erscheint nämlich in der letztwilligen. Verfügung des Kardinals als dritter Zeuge ein „magister Fernandus de Roritz, canonicus Ulixbonensis, artium et medicinae doctor." Diesen „Fernandus . . canonicus Ulixbonensis" mit dem „Ferdinandus . . . Portugallensis" für ein und dieselbe Person zu halten legen die obwaltenden innigen Beziehungen beider zu ein und derselben Persönlichkeit ausserordentlich nahe. Ob dann aber weiter das „Matim" für nichts weiter, als wie für ein Versehen der Abschreiber zu halten, an die Stelle desselben also geradezu „de Roritz" oder „Roris", wie im Texte des Testamentes steht, zu setzen sei, möchte ich vorläufig weder bejahen noch auch verneinen.

Wie dem nun auch sein mag, in unserm Gespräche spielt nächst dem Autor der „Domherr von Lissabon" die wichtigste Rolle. Nahezu vier Fünftel desselben[1]) nämlich unterhalten sich eben diese beiden ausschliesslich mit einander; erst im fünft- und viertletzten Kapitel kommt Balbus und in den drei letzten der Abt zum Worte. Es hängt dies damit zusammen, dass zunächst der Autor auf Befragen des Ferdinand seine „bündige und klare Formel" im Anschlusse an das *„οὐδὲ ἄλλο τι"* bei dem Areopagiten entwickelt[2]), dann auf Befragen des Autors Ferdinand, Balbus und Vigevius der Reihe nach ihre Beobachtungen aus dem Spezialgebiet ihrer Studien mitteilen[3]). Auf diese Weise erhalten wir, ganz streng genommen, nicht, wie man unser Gespräch zwar genannt hat, ein Gespräch zu vieren[4]), sondern anstatt dessen vier auf einander folgende Zwiegespräche.

Diese vier Zwiegespräche haben aber samt und sonders das höchste Prinzip zum ausschliesslichen Gegenstande, und doch soll die neue Formel über alles dem Menschen Wissens-

[1]) cap. 1—19. [2]) cap. 1—17.

[3]) cap. 18—19; cap. 20—21 bez. cap. 22—24.

[4]) „dialogus quadrilocutorius" zum Beispiel De venatione sapientiae cap. 14. „Tetralogus" cod. lat. Monac. 24848 fol. 131 b.

werte neues Licht zu verbreiten geeignet sein. Der Ausführung dieses letzten Gedankens indessen ist der Autor nicht nachgekommen; um für dieselbe aber doch wenigstens einen ganz kleinen Ersatz zu liefern, fügte er dem eigentlichen Gespräche zwanzig Sätze als ebenso viele Fingerzeige für diejenigen hinzu, welche etwa gesonnen, die Formel bis in das Einzelne hier zur Anwendung zu bringen.

Warum aber das Gespräch „de non aliud" ebenso, wie „de beryllo", ein „minus bene digestus libellus" geblieben, lässt sich mit voller Bestimmtheit nicht sagen. Tragen daran in dem jetzigen Falle ähnliche Widerwärtigkeiten die Hauptschuld ebenso, wie in dem frühern? Geradezu leugnen lässt sich dies nicht; denn der Streit mit Herzog Sigmund dauerte, wenn auch nicht mehr in der gleichen Heftigkeit, wie ehemals, noch fort. Ganz abgesehen aber von diesem, könnte man in dem Zusammenhange hier auch an die beginnende Entkräftung des Alters denken, wovon gleich zu Anfang des Gespräches die Rede ist[1]). Allein den durch diesen Hinweis angedeuteten Erklärungsversuch würde am allerwenigsten der Autor selbst gelten lassen; denn gleichzeitig lässt er sich bezeugen, dass er sich auch trotz seines bergab gehenden Alters unermüdlich zeige und dann, wenn er durch Fragen angeregt von der Wahrheit rede, sich zu verjüngen scheine[2]).

Freilich beweist dieses Zeugnis nebenbei auch noch etwas, was es gewiss nicht sollte, nämlich dass der Autor der Anregung bedurfte, und es scheint bei ihm damals die jugendlich gehobene Stimmung mit einer durch Kränklichkeit und Alter gedrückten gewechselt zu haben. Wir werden daher auf Grund der berührten Verhältnisse wohl annehmen dürfen, dass unser Gespräch in die sechziger Jahre des Verfassers zu setzen sei. Diese Annahme findet anderweitig eine unzweideutige Bestätigung. In einem Augenblicke, wo derselbe das einundsechzigste Lebensjahr bereits überschritten hatte[3]), er-

[1]) „Declinante senio" cap. 1.

[2]) „Tu autem te infatigabilem ostendis in eo etiam tuo declinante senio et, quando pulsatus de ipsa (sc. veritate) loqueris, videris invenescere" l. c.

[3]) „Sexagesimum . . primum transegi annum." De venat. sap. prologus.

klärte er nämlich, „de non aliud“ habe er vergangenes Jahr[1]), demnach eben im einundsechzigsten, geschrieben. Wenn nun feststeht, dass er August 1464 dreiundsechzig Jahre gelebt[2]), so fällt das einundsechzigste und somit auch unser Gespräch in die Zeit August 1461 bis dahin 1462. Da es in Rom[3]) verfasst ist, und der Verfasser innerhalb des angegebenen Zeitraumes vom Oktober bis Mai daselbst weilte, so bleiben von den zwölf noch sieben Monate, und da es damals sogar in Rom fror[4]), so bleiben von den sieben höchstens drei, unter den dreien aber am ehesten der Januar.

Das hiernach Januar 1462 verfasste Gespräch fehlt ganz auffallender Weise in dem Handexemplar des Autors, fehlt infolgedessen auch in dem ersten Drucke, der lediglich die codices E2 und E3 abdruckt, und der Pariser Herausgeber Faber bemühte sich vergeblich, dasselbe anderswoher zu beschaffen, daher galt es seit 1514 für verloren. Erhalten indessen hat es sich in dem schon öfters erwähnten cod. lat. Monac. 24848 und ward nach dieser Vorlage 1888 zum erstenmal gedruckt[5]).

Da es somit erst vor kurzem allgemeiner bekannt wurde, so hat es für die Geschichte der Philosophie offenbar keine Bedeutung. Wäre es aber ganz unbekannt geblieben, so würde indessen unsere Kenntnis von der Entwickelung, welche Cusanus in seinem Denken durchmachte, in einem wichtigen Punkte lückenhaft bleiben; denn, wie schon bemerkt, bezeichnet gerade unser Gespräch den Abschluss einer zweiundzwanzigjährigen Gedankenentwickelung.

---

[1]) „. . . anno transacto . .“ ebendaselbst cap. 14.

[2]) „Obiit MCCCCLXIIII, XI. Augusti, . . . Vixit annis LXIII‘ steht in der Grabinschrift.

[3]) Vgl. „Scripsi autem latius de non aliud in dialogo quadrilocutorio Romae anno transacto“. De ven. sap. cap. 14.

[4]) Vgl. ‚Si cessaret frigus, cessaret et glacis, quae iam Romae videtur multiplicata“. De non aliud cap. 7.

[5]) Im Anhange zu der Schrift über „die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus“. Von Uebinger. Paderborn 1888.

Sonderabdruck aus Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 107. Bd.

Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus.

Von

Dr. Joh. Uebinger,

Professor der Philosophie in Posen.

Dritter Artikel.

Inhalt:

V. Die Schriften der sechziger Jahre.
1. De possest 1460, Februar.
2. De venatione sapientiae 1463, März.
3. De apice theoriae 1463, April.
4. De ludo globi 1464, März.
5. Compendium 1464, April.
Schlusswort.

1. De possest.

Bezüglich dieser Schrift stehen uns ähnliche, wie sonst in den Handschriften sich vorfindende Angaben über Ort und Zeit der Abfassung zur Stunde nicht zu Gebote. Sogar das viel gerühmte Handexemplar, die Handschrift E 3 in diesem Falle, lässt uns für dies Mal nicht bloss im Stiche, sondern würde uns, wollten wir auf dasselbe unsere Schlüsse bauen, zweifelsohne irre führen. Dasselbe bietet nämlich unsere Schrift erst an zehnter und beispielsweise „de venatione sapientiae" schon an siebenter Stelle. Und doch wird jene in dieser wiederholt erwähnt[1]), im 13. Kapitel eingehend sogar besprochen[2]) und schliesslich auf das Gespräch „de possest", wo über den fraglichen Gegenstand mehr geschrieben stehe, ausdrücklich verwiesen[3]). Auf jeden Fall ist demnach unser Gespräch früher verfasst.

Überdies aber erscheint mir auch die Reihenfolge beachtenswert, in welcher dasselbe in der erwähnten Schrift besprochen wird. Das 12. Kapitel derselben nämlich bespricht die, wie be-

[1]) z. B. cap. 26, 34, 35 (neunmal) 37 und 39.
[2]) „De secundo campo possest" lautet cap. 13 der Titel.
[3]) Vgl. „De possest alibi in dialogo eius plura scripsi" cap. 13.

kannt, 1440 vollendete „docta ignorantia“, das 14. das nachweislich 1462 geschriebene Gespräch „de non aliud.“ Für die Reihenfolge scheint hiernach die Zeit der jeweiligen Abfassung massgebend, unser Gespräch somit vor demjenigen „de non aliud“ d. h. vor 1462 geschrieben zu sein. Hiermit indessen wäre erst der Endpunkt des Zeitraumes, um den es sich augenblicklich handelt, annähernd bestimmt. Was sodann den Anfangspunkt desselben betrifft, so ist dieser, da die Schrift „de visione dei“ erwähnt wird[1]), ganz sicherlich nach 1453, jedenfalls aber auch nach der Vollendung des an jene sich unmittelbar anschliessenden „Berylls“, somit nach dem 18. August 1458 und endlich, da eine Anspielung auf die Schrift über „die Vollendung der Mathematik“ nicht zu verkennen ist[2]), nach dem Spätherbste 1458, unser Gespräch „de possest“ selbst folglich zwischen 1458—1462 anzusetzen.

Allzu unbestimmt bleibt auch noch dies Ergebnis. Um dasselbe genauer zu gestalten, ist zuvörderst eine an sich bedeutungslose Angabe gleich im Eingange des Gespräches zu beachten. Danach herrschte zur Zeit desselben eine Kälte, welche wegen ihrer ganz ungewöhnlichen Heftigkeit die bei jenem beteiligten Personen dicht zusammendrängte und es entschuldigte, dass sie behufs desselben am Kaminfeuer sich zusammen niederliessen[3]). Eine solche Kälte aber deutet, wie mir scheint, ziemlich sicher auf Tirol, welches hier neben dem warmen Süden Italiens einzig und allein in Betracht kommt, als den Ort, an welchen unser Gespräch zu verlegen ist. In Tirol aber weilte dessen Verfasser während der früher ermittelten Jahre 1458—1462 nachweislich nur im Jahre 1460 vom 14. Februar bis zu dem 27. April. Von diesen drei Monaten muss der April, den politische Verhandlungen und darauf kriegerische Verwickelungen mit Herzog Sigmund völlig ausfüllen, hier gänzlich ausser Ansatz bleiben, und zudem legt die

---

[1]) Vergl. Cardinalis . . „Ad hoc quaerantur clariora aenigmata, cuius tamen in libello iconae (seu visionis dei) satis conveniens ponitur aenigma“ fol. 181 b.

[2]) „Eandem superficiem posse esse circularem et rectilinealem et polygoniam et eius praxim nuper ostendi“, heisst es De possest fol. 182a, eine Stelle, welche der Herausgeber Jakob Faber freilich auf den „liber de complementis mathematicis“ und nicht, wie es geschehen muss, auf den „de mathematica perfectione“ bezieht.

[3]) Vergl. Cardinalis. „Accedite, frigus solito intensius nos arctat et excusat, si igni consederimus“ fol. 174 b.

herrschende ungewöhnlich starke Kälte es am nächsten, an den für gewöhnlich kältesten jener drei Monate, also an den Februar zu denken. Aus dieser Zeitbestimmung aber lässt sich hinwiederum auf den Ort schliessen. Um die angegebene Zeit nämlich weilte der Kardinal auf dem schon früher erwähnten Andraz zu Buchenstein in Tirol. Nach diesem Schlosse und in den Februar 1460 ist demnach höchstwahrscheinlich das Gespräch „de possest" zu verlegen.

Die zuletzt behauptete Wahrscheinlichkeit gewinnt noch durch den weitern Umstand an Bedeutung, dass sich um die angegebene Zeit in der nächsten Umgebung des Kardinals zwei Personen befanden, welche wohl mit zweien unseres Gespräches identisch sind. Bei demselben weilten nämlich, wie aus der Cueser Handschrift F 49 fol. 249 ff. erhellt, in jenen kritischen Tagen, abgesehen von einigen wenigen anderen treuen Freunden, ein Domherr und ein Abt, deren Namen allerdings jenes Schriftstück[1]) nicht angiebt, auf welches soeben Bezug genommen ward. Gerade ein Domherr und ein Abt aber kommen neben dem Verfasser in unserem Gespräche vor.

Zwar heisst der fragliche Domherr in dem Gespräche selbst schlechthin bloss Bernhard, und bei diesem Namen hat man[2]), was freilich nahe genug lag, früher an den auch uns bereits hinlänglich bekannten[3]) Benediktinerprior dieses Namens zu Tegernsee gedacht. Allein dieser Gedanke ist nicht richtig. Allerdings nicht mehr in der Baseler Ausgabe, welche einzig und allein bei seinen bezüglichen Forschungen dem verdienten Scharpff zu Gebote stand, aber schon in dem Pariser und noch weiter rückwärts in dem Strassburger Drucke sowie in der massgebenden Cueser Handschrift E 3 findet sich in der Unterschrift unter anderm die folgende, hieher gehörige Angabe, wonach jener Bernhard „Kanzler des Erzbischofs von Salzburg"[4]) ist. Vermutlich weilt er augenblicklich bei dem Kardinal und Bischof von Brixen, um, nachdem kurz vorher auf dem Fürstentage zu Mantua 1459 sogar die Be-

---

[1]) „Scriptum summarie anno domini 1460 die Jovis post dominicam Quasi modo geniti (d. i. 24. April) in castro Bruneck" cod. F 49 fol. 249—255.

[2]) Scharpff, Nikolaus von Cusa als Reformator S. 207.

[3]) Vergl. oben Band 105 S. 77 ff.

[4]) „Dialogi . . . cum duobus familiaribus suis D. Bernardo cancellario archiepiscopi Salseburgensis . . . finis."

mühungen des Papstes Pius II. (Aeneas Sylvius) resultatlos geblieben waren, im Auftrage seines Erzbischofs, zu dessen Metropolitansprengel das Bistum Brixen gehörte, den so sehnlichst erwünschten Frieden mit dem Herzoge Sigmund zu vermitteln. So wenigstens erklärt sich die jetzige Anwesenheit gerade eines Salzburger Domherrn sehr einfach. Gewählt zu dieser Friedensvermittelung aber hatte man gewiss nicht ohne Absicht eben den nämlichen Geistlichen, welcher zu Beginn der Salzburger Provinzialsynode den Kardinallegaten am 3. Februar 1451 so enthusiastisch begrüsste. Die Begrüssungsrede hat sich in einer Wiener Handschrift erhalten[1]), und hier sowie in noch zwei anderen Handschriften[2]) lesen wir auch wiederholt, zusammen nicht weniger als acht Mal, den vollständigen Namen des „vertrauten Freundes“[3]): er lautet „Bernhard von Krayburg.“

Noch vertrauter aber, als der Domherr, stand der Abt: war jener Hausfreund, so dieser Hausgenosse des Kardinals[4]). Über ihn wussten wir bislang so gut wie nichts[5]). Es unterliegt aber jetzt kaum einem begründeten Zweifel mehr, dass derselbe mit dem „Joannes Andreas Vigerius abbas“ in dem Gespräche „de non aliud“ 1462, mit dem „Joannes Andreas episcopus Acciensis“ in dem Testamente des Kardinals 1464 und endlich mit dem „Joannes Andreas episcopus Aleriensis in Cyrno“, welcher 1469 dem inzwischen 1464 verstorbenen Kardinal einen so warmen Nachruf widmete, ein und dieselbe Persönlichkeit ist[6]). Zu Gunsten dieser Annahme lässt sich gerade an dieser Stelle noch ein doppelter Umstand geltend machen. Der Bischof von Aleria zunächst nämlich befand sich, wie er selbst gelegentlich mit Nachdruck hervor-

---

[1]) In dem cod. lat. Vindob. 3704 fol. 138a—139b. Vergl. darüber das Nähere bei Uebinger, Der Kardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland 1451—52. Histor. Jahrbuch VIII, 633 f.

[2]) Cod. lat. Vindob. 3520 und 4975.

[3]) Vergl. die drittletzte Anmerkung und gleich im Eingange den Kausalsatz: „cum te (d. i. Bernhard) placido vultu respiciat et diligat (d. i. Cardinalis)“ fol. 174b.

[4]) Einen diesbezüglichen Unterschied macht freilich die Unterschrift nicht; denn daselbst heisst es bloss: „cum duobus familiaribus . . Bernardo . . et Joanne Andrea abbate . .“; „familiaris“ nämlich bezeichnet, wie bekannt, beides: sowohl den Freund als auch, und zwar zunächst, den Genossen des Hauses,

[5]) Vergl. Scharpff l. c. S. 208.

[6]) Vergl. oben Bd. 105 S. 101 f.

hebt, ununterbrochen sechs Jahre hindurch in dem Gefolge des Gefeierten[1]), muss demnach zu der Zeit, um welche es sich hier handelt, schon bei demselben geweilt, muss den unvergesslichen Überfall zu Bruneck Ostern (13. April) 1460 miterlebt haben. Dass ein Bischof dabei zugegen gewesen, wird nicht berichtet, wohl aber, dass ein Abt, der Tischgenosse des Kardinals, mit diesem in der fraglichen Bedrängnis geschwebt[2]); auch verfasste niemand anders als er am 24. April 1460 den oben[3]) bereits erwähnten Bericht darüber[4]). Der genannte Bischof von Ajaccio sodann musste, wahrscheinlich im Sommer 1464[5]), zwei Tage lang sehr grosse Mühe darauf verwenden, um den Text des Gespräches in dem Handexemplar, dem cod. E 3 zu Cues, richtig zu stellen[6]): der Schreiber nämlich, welcher die Abschrift besorgt hatte, beging unter allen Menschen dieser Sorte die meisten Fehler und Nachlässigkeiten[7]). Ein Bischof als Korrektor! Die oben behauptete Identität desselben mit dem Abte zugegeben, verschwindet sofort alles, was an dem festgestellten Sachverhalte auffallend erscheinen könnte.

Von dem geradezu bewunderungswürdigen wissenschaftlichen Streben des Kardinals weiss uns der Bischof von Aleria einen sehr bezeichnenden Einzelzug, dessen Augenzeuge er gewesen ist, in seinem Nachrufe zu erzählen[8]). Auf einer langwierigen Reise sogar mitten im Winter machte nämlich jener einen Ritt

---

[1]) „Cuius (sc. Nicolai Cusensis) nos ipsi in gratissimo nobis et utilissimo fuimus sex continuos annos obsequio" bei Botfield, Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum praepositae pag. 75.

[2]) „. . cum quo (d. i. mit dem Kardinal) fui in praeterita angustia . .", schreibt der Abt bald nach dem Ereignisse an den Bischof von Trient cod. F 49 zu Cues fol. 199a.

[3]) Vergl. S. 50 Anm. 1.

[4]) „De manu D. abbatis habet Caspar Blondus", heisst es cod. F 49 zu Cues fol. 249.

[5]) Der „trialogus de possest" steht nämlich in dem cod. E 3 hinter einer Schrift, welche dem April 1464 angehören dürfte; um die im Text angegebene Zeit überdies erscheint der Abt, wie bekannt, auch in dem am 11. August 1464 verfassten Testamente des Kardinals als Bischof.

[6]) „Correctum per episcopum Acciensem maximo labore duobus diebus . . .", steht am Schlusse des Gespräches im cod. E 3 rot angemerkt.

[7]) „. . . quia librarius qui scribsit omnium est eius modi hominum mendosissimus et abiectissimus" l. c.

[8]) „. . . usque adeo vero studiosus (sc. Nicolaus Cusensis), ut me ipso praesente et maxime admirante . . ." bei Botfield l. c.

von mehr als vierzig deutschen Meilen, was ziemlich beschwerlich zu sein pflegt[1]); trotz alledem erhob er, ein Greis und, was man hätte glauben können, todmüde, sich in den Nächten schleunigst von seinem Lager, schrieb die sehr schwierigen Untersuchungen aus der Gotteslehre, welche er den Tag über bei sich so obenhin angestellt hatte, eigenhändig nieder[2]) und erläuterte des folgenden Tages unterwegs stets, sobald Halt zu machen war, seiner Umgebung, welche sehr neugierig war, ihm zuzuhören, die Entdeckungen seines göttlichen Geistes[3]).

Was in dem Vorstehenden der Bischof als Augenzeuge so anschaulich berichtet, kann sich ohne jeglichen Zweifel nur auf die Zeit beziehen, welche uns hier angeht. Nur in den Jahren 1458—1464 nämlich weilte derselbe bei seinem gefeierten Lehrer, nur in Beziehung auf jene Jahre kann man diesen allenfalls einen Greis nennen, nur 1460 aber machte innerhalb derselben der letztere eine Reise nach Deutschland; 1458 nämlich ging er nach Rom, blieb daselbst als Statthalter des abwesenden Papstes Pius II. so lange, bis dieser ihn, um endlich einmal zu einem Friedensschlusse mit Sigmund zu gelangen, im Herbste 1459, nach Mantua zu sich berief, eilte dann, nachdem auch die weiteren Verhandlungen daselbst erfolglos geblieben waren, Anfang 1460 in seine Diözöse Brixen, um vielleicht an Ort und Stelle den so sehnlichst erwünschten Frieden zu stande zu bringen, verliess dieselbe, furchtbar enttäuscht, am 27. April 1460 und sah sie niemals mehr wieder. Nicht auf die Rückreise, welche, abgesehen von vielen anderen Umständen, nicht in den Winter fiel, kann sich demnach das oben Erzählte beziehen, sondern einzig und allein auf die Hinreise.

Auf der Reise von Mantua nach Tirol Anfang Februar 1460 also beschäftigten den Cusanus aufs lebhafteste sehr schwierige Fragen aus dem Gebiete der Gotteslehre. Nach der Aufzeichnung, welche davon auf uns gekommen ist, nahmen dieselben ihren Aus-

---

[1]) „. . . in hyberno quoque longo itinere totum diem ultra milia passuum quadraginta germanica transigens equitatione, quae solet esse laboriosior . . . l. c

[2]) „. . . noctibus tamen et senex et quod credi poterat defatigatus strato se proripiens suo gravissimas theologiae interdiu secum obiter commentatas manu sua scriberet quaestiones . . .“ l. c.

[3]) „. . . nobisque audiendi eius percupidis in via postridianis semper mansionibus faciendis divini animi sui inventiones explicaret“ l. c.

gangspunkt von der allbekannten Stelle in dem Römerbriefe: „Das Unsichtbare an Gott wird seit Erschaffung der Welt durch das, was geworden ist, erkannt und geschaut, seine ewige Macht und Gottheit[1])." Dabei handelte es sich für ihn darum, die Art und den Inhalt dieses Erkennens zu beleuchten. Niemand allerdings, sagte er sich selbst, ist besser als der Weltapostel im stande, den Sinn jener Stelle zu erfassen[2]), aber niemand sonst ist es auch verwehrt, demselben nach Kräften nachzuspüren. Auf den ersten Blick scheint der Apostel daselbst bezüglich der so sehr erwünschten Gotteserkenntnis herzlich wenig zu lehren[3]). Schaut man dagegen schärfer zu, so wird man darin keineswegs geringfügige, sondern ganz grossartige Aufschlüsse entdecken[4]). Es mag sein, dass diese recht zahlreich, auch sehr tiefsinnig und einem für gewöhnlich verborgen bleiben[5]); dennoch neigt unser Forscher augenblicklich zu der Annahme, dass uns der Apostel das Verfahren lehren wollte, wie wir jene Eigenschaften, welche wir an dem Geschöpfe sehen, an Gott unsichtbar werden erfassen können[6]).

Ein jedes wirklich existierende Geschöpf nämlich kann schlechterdings wenigstens existieren; was nämlich nicht einmal existieren kann, das Ding existiert auch nicht[7]). Demnach ist das Nichtsein kein Geschöpf[8]). Wenn nämlich etwas ein Geschöpf ist, so existiert dasselbe auch. Diesen Gedanken richtig in seiner ganzen Tragweite erfasst zu haben will nicht wenig bedeuten[9]). Wenn nun aber jedes existierende Ding, so darf man folgerecht weiter behaupten, das sein kann, was es wirklich ist, so sehen wir jene Wirklichkeit für absolut an, wodurch die wirklichen Dinge das

---

[1]) Röm. 1, 20.

[2]) Vergl. Cardinalis. „Quis melius sensum Pauli quam Paulus exprimeret" fol. 174b.

[3]) Bernardus. „. . . Videtur tamen Paulus parum per hoc aperire de dei desideratissima notitia" l. c.

[4]) Cardinalis. „Immo non pauca, sed maxima" l. c.

[5]) Vergl. Cardinalis. „Arbitror, quod multa valde etiam altissima et mihi abscondita" fol. 175a.

[6]) „. . . sed, quod nunc coniicio, haec docere nos voluit apostolus, quomodo in deo illa invisibiliter apprehendere poterimus quae in creatura videmus" l. c.

[7]) Omnis enim creatura actu existens utique esse potest, quod enim esse non potest, non est" l. c.

[8]) „Unde non esse non est creatura" l. c.

[9]) „Neque hoc parum est apprehendisse" l. c.

sind, was sie sind[1]); ist folglich die Wirklichkeit wirklich, so kann sie auch schlechterdings existieren[2]); sodann aber kann die absolute Möglichkeit nicht von dem Können und die absolute Wirklichkeit nicht von dem Wirklichen verschieden[3]), ebensowenig kann die bereits erwähnte Möglichkeit früher als die Wirklichkeit in dem Sinne sein, wie wir etwa von einem beliebigen Vermögen aussagen, dass es seiner Verwirklichung vorangehe[4]). Die absolute Möglichkeit, von welcher die Rede ist, wodurch die Dinge, die wirklich sind, dies sein können, geht demnach der Wirklichkeit nicht voran und folgt andererseits ihr auch nicht nach. Gleich ewig sind daher das absolute Vermögen, die Verwirklichung und die Verbindung der beiden[5]); und dennoch bilden sie nicht eine Mehrheit ewiger Dinge, sondern zusammen die eine Ewigkeit[6]).

Diese Ewigkeit aber, welche wir also schauen, wollen wir den glorreichen Gott nennen[7]), und alsdann steht für uns fest, dass Gott vor der Wirklichkeit, welche sich von dem Vermögen, und ebenso vor der Möglichkeit, welche sich von deren Verwirklichung unterscheidet, das einfache Prinzip der Welt ist[8]). Weil aber Vermögen und dessen Verwirklichung nur in dem Prinzip ein und dasselbe sind, so ist einzig und allein Gott das, was er sein kann[9]), genauer ausgedrückt; Gott ist alles das wirklich, bezüglich dessen sich wahr machen lässt, dass es zu existieren vermag[10]). Kein Ding nämlich, welches Gott nicht in Wirklichkeit

---

[1]) „Dico autem consequenter: Cum omne existens possit esse id quod actu est, hinc actualitatem conspicimus absolutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt“ l. c.

[2]) „Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa esse potest“ l. c.

[3]) „Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu“ l. c.

[4]) „Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate, quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum“ l. c.

[5]) Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus“ l. c.

[6]) „Neque plura sunt aeterna sed . . . ipsa aeternitas“ l. c.

[7]) „Nominabo autem hanc quam sic videmus aeternitatem deum gloriosum“ l. c.

[8]) „Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium“ l. c.

[9]) „. . . ita ut solus deus id sit quod esse potest . . ., cum potentia et actus non sint idem nisi in principio“ l. c.

[10]) „Cum potentia et actus sint idem in deo, tunc deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari“ l. c.

sollte sein, vermag zu existieren[1]). Diesen Satz aber sieht ein jeder leicht ein, falls er darauf achtet, dass sich das absolute Vermögen mit dessen Verwirklichung vereinigt[2]). Wenn sich die Sache aber so verhält, dass Gott das absolute Vermögen, dessen Verwirklichung und die Verbindung der beiden, dass er folglich alles mögliche Sein in Wirklichkeit, so ist er offenbar dem Enthalte nach alles in allem[3]). Auch ist es auf diesem Wege nicht schwierig zu sehen, wie Gott frei von jedem Gegensatze ist, wie die Dinge, welche uns als Gegensätze erscheinen, in ihm ein und dasselbe sind, kurz wie sich einer Behauptung bei ihm eine Verneinung nicht gegenüberstellt[4]).

Mit den vorstehenden Sätzen, welche im Vergleich mit dem in früheren Schriften bereits Gesagten wesentlich neues nicht bieten, glaubt der Kardinal die feste Grundlage gefunden zu haben, um die Aufgabe zu lösen, welche er sich augenblicklich gestellt hat[5]). Es handelt sich für ihn im Augenblicke nämlich darum, die in obigen Sätzen niedergelegte Anschauung, welche selbst durch zahlreiche Unterredungen unerklärbar ist, in einem ganz bündigen Worte zusammenzufassen[6]). Gesetzt nämlich, irgend eine Redewendung deute durch eine sehr einfache Bezeichnung an, inwieweit dieses zusammenfassende Ganze ein Können, dass es, wie sich eigentlich von selbst versteht, das Können voll und ganz ist[7]). Und weil, was überhaupt existiert, in Wirklichkeit existiert, darum bedeutet der nakte Satz, das Können existiere, genau gerade so viel, wie der etwas erweiterte, das Können existiere in Wirklichkeit[8]). Halt! man benenne das in Rede stehende Ganze „mit

---

[1]) „Nihil enim esse potest, quod deus actu non sit" l. c.

[2]) „Hoc facile videt quisque attendens absolutam potentiam coincidere cum actu" l. c.

[3]) „Cum igitur haec sic se habeant, quod deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicite omnia esse" l. c.

[4]) „Nec est hac via difficile videre deum esse absolutum ab omni oppositione et quomodo ea quae nobis videntur opposita in ipso sunt idem et quomodo affirmationi in ipso non opponitur negatio" fol. 176a.

[5]) Vergl. Cardinalis. „Cepisti, abba, proposiți radicem" l. c.

[6]) „Et vide hanc contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari" l. c.

[7]) „Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato, quantum hoc complexum posse est, scilicet quod ipsum posse sit" l. c.

[8]) „Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum, quantum posse esse actu" l. c.

dem ganz kurzen Worte[1])“ possest[2]), dann hat man alles. Darin nämlich sei schlechterdings alles enthalten[3]), alles damit gesagt.

Die Auffindung dieses Namens für den glorreichen, alle denkbaren Dinge in Wirklichkeit enthaltenden Gott, ein Name, welcher späterhin das Gespräch darüber gleich als Titel „zieren“ sollte, hält der Autor augenscheinlich für die „glückliche“ Lösung der Aufgabe, die er sich im Augenblicke gestellt, und ist nunmehr bestrebt, die nach seiner Ansicht aussergewöhnliche Tragweite dieser Lösung durch weiteres Nachdenken in das rechte Licht zu stellen. Zu dem Ende sucht er sich zunächst darüber die nötige Rechenschaft zu geben, wie es zu verstehen, dass in dem „possest“ alle und jede Aussage über Gott enthalten sei[4]), wie das Können schlechtweg genommen das ganze Können[5]), wie das „possest“ alles ist, alles umschliesst[6]); zweifelt dann weiterhin nicht daran dass einer, der sich auf Grund der angegebenen zusammengesetzten Benennung „possest“ von Gott eine einfache Vorstellung macht, vielerlei, was für ihn früher schwierig gewesen, ziemlich leicht erfasst[7]). Dieser zusammengesetzte Name „possest“, aus „posse“ und „esse“ geeint, führt nämlich den Forscher zu jeder beliebigen bejahenden Aussage über Gott[8]). Das Können hat man nämlich in absolutem Sinne zu verstehen, insofern es das Können samt und sonders, erhaben über Thun und Leiden, über Schaffen und Werdenkönnen, enthält[9]), und hat ferner daran festzuhalten, dass dies Können in Wirklichkeit existiere[10]). Wo aber das Können samt und sonders in Wirklichkeit existiert, daselbst

---

[1]) Vergl. die bezügliche Angabe in der ausgehobenen Stelle der drittletzten Anmerkung.

[2]) „Puta vocetur possest“ l. c.

[3]) „Omnia in illo utique complicantur“ l. c.

[4]) Vergl. Joannes. „Quomodo intelligis in possest omnia complicari“ l. c.

[5]) Vergl. Bernardus. „Quia posse simpliciter dictum est omne posse“ l. c.

[6]) „Patet possest omnia esse et ambire“ fol. 176a—177b.

[7]) „Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli possest multa sibi prius difficilia citius capit“ fol. 177b.

[8]) Vergl. Bernardus. „Intelligo te dicere, quomodo hoc nomen compositum possest de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem . . . inquisitorem ad qualemcunque de deo positivam assertionem“ l. c.

[9]) „Et capis posse absolutum, prout complicat omne posse supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri“ l. c.

[10]) „Et concipis ipsum posse actu esse“ l. c.

kommt man zu dem ersten allmächtigen Prinzip[1]); und es ist nicht zu bezweifeln, dass alles in jenem Prinzip enthalten, dass alles, was auf irgend welche Weise existieren kann, in ihm ist[2]). Dies Prinzip erschöpft daher die ihm eigene allmächtige Kraft in keinem Dinge, was da existieren kann; daher ist kein Geschöpf ein „possest“[3]). Demnach kann ein jedes Geschöpf etwas sein, was es augenblicklich vielleicht noch nicht ist; bloss das erste allmächtige Prinzip kann nicht etwas sein, was es nicht auch bereits ist[4]); denn dieses, d. h. Gott, einzig und allein ist das „possest“, weil er in Wirklichkeit ist, was er sein kann[5]).

„Possest“ ist demnach ein hinlänglich nahe heranreichender Name für Gott, allerdings nur nach Massgabe der menschlichen Vorstellung von ihm[6]), besitzt einen einfachen Sinn gemäss menschlicher Auffassung; freilich führt diese nur durch Gleichnis zu einer Aussage über Gott[7]), lässt uns denselben nicht anders als im Gleichnis schauen[8]). Wenn Gott nicht selbst sich zeigt, so wird man ihn nimmer sehen[9]). Einen giebt es, welcher ihn uns zeigt, das ist der Lehrmeister Jesus Christus; er zeigt in sich den Vater[10]), und so zeigt sich der Vater jenen, in welchen Christus durch den Glauben wohnt[11]). Von diesem

---

[1]) „Ubi omne posse actu est, ibi pervenitur ad primum omnipotens principium“ l. c.

[2]) Vergl. „Non haesito, quin omnia in illo complicentur principio quodque omnia quae quocunque modo possunt esse sint in eo“ l. c.

[3]) Cardinalis. „Optime; principium ergo suam vim omnipotentem in nullo quod esse potest evacuat, ideo nulla creatura est possest“ l. c.

[4]) Quare omnis creatura potest esse quod non est: solum principium . . . non potest esse quod non est“ l. c

[5]) „. . quia est ipsum possest“ l. c.: vergl. dazu den Satz: „Solus deus est possest, quia est actu quod esse potest“ De venatione sapientiae cap. 13.

[6]) „Et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum“ De possest fol. 176a.

[7]) „Possest . . . habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem (vergl. S. 48 Anm. 1) aenigmatice . . ad qualemcunque de deo . . assertionem“ fol. 177b.

[8]) „Postquam ille superadmirabilis deus noster nullo quamvis altissimo ascensu naturaliter videri potest aliter quam in aenigmate . . .“

[9]) Cardinalis. „Nisi . . . per sui ipsius ostensionem non videbitur“ l. c.

[10]) „Est unus ostensor, magister scilicet Jesus Christus; ille in se ostendit patrem“ l. c.

[11]) Joannes. „Forte vis dicere, pater: quod illis ostenditur pater, in quibus Christus per fidem habitat“ l. c.

übernatürlichen Glauben abgesehen, lässt sich freilich, wenn es um Gott, den einen und dreifaltigen[1]), sich handelt, kraft der vernünftigen Menschennatur[2]) stets vielerlei auf mannigfache Art sagen, aber das Gesagte bleibt stets auch ganz unzulänglich[3]). Diese Thatsache, so glaubt sich der Autor selbst gestehen zu müssen, liessen deutlich die eigenen Untersuchungen durchblicken, welche hier vorangehen und sonst in seinen verschiedenen Schriften zu lesen sind[4]). Gar viele und meistens sehr tiefe Betrachtungen nämlich hat er bei sich angestellt, sehr sorgfältig die Schriften der Alten durchforscht und dabei herausgefunden, dass die letzte und höchste Anschauung von Gott grenzenlos, endlos oder eine solche sei, welche jeden Begriff übersteigt[5]). Wissen möge man daher, dass, wenn man Einsicht in die christliche Gotteslehre, wonach Gott einer und dreifaltig ist, gewinnen will, man sich an Gleichnisse halten muss[6]). Wer aber in einem Gleichnis Gott schauen will, thut gut daran, sich vorwiegend an das Prinzip der Mathematik zu halten[7]). Dasselbe ist ja eins und zugleich dreifaltig. Wir sehen, wie die Grösse, ohne welche es eine Mathematik nicht giebt, das eine Mal unterschiedlich (diskret) und deren Prinzip die Eins, wie sie das andre Mal stetig und deren Prinzip das Dreieinige (das Dreieck) ist. Desgleichen mache des näheren die „docta ignorantia“ ersichtlich, dass, gäbe es eine unendliche Linie, eine solche die Verwirklichung alles dessen wäre, was die Linie sein kann, d. h. das Endziel aller durch die Linien bestimmbaren Figuren und zugleich deren genauestes Urbild[8]). Des

[1]) fol. 178a—179a und fol. 181b—183b bezw. fol. 179a—181b.

[2]) Vergl. das Wörtchen „naturaliter“ in der S. 58 Anm. 8 ausgehobenen Stelle.

[3]) „Semper varie multa dici posse licet insufficientissime . . .“ fol. 179a.

[4]) „Haec quae praemisi et quae in variis libellis meis legisti ostendunt“ l. c.

[5]) „Multis enim valde et saepissime profundissimis meditationibus mecum habitis diligentissimeque quaesitis antiquorum scriptis repperi ultimam atque altissimam de deo considerationem esse interminam seu infinitam seu excedentem omnem conceptum“ l. c.

[6]) Vergl. Cardinalis. „Bene ais: ideo hic sic dixerim, ut sciatis, quod si illam theologiam christianorum deum esse unum et trinum in aenigmate videre volumus . . .“ fol. 179b.

[7]) „. . . recurrere nos possumus ad principium mathematicae“ l. c.

[8]) „Declaravi enim in libello doctae ignorantiae illam (sc. lineam infinitam), si dabilis esset, actu esse omnis posse lineae scilicet terminum omnium per lineam terminabilium et adaequatissimum omnium figurarum lineabilium exemplar“ fol. 182a. Vergl. De docta ignorantia I, 13—15 und oben Band 103 S. 72 Anm. 8.

weitern biete sodann das Büchlein vom Bilde oder Schauen Gottes ein hinlänglich zutreffendes Gleichnis, um einigermassen, was schon sehr schwierig, einzusehen, wie das Eine alles, weil es wesenhaft in allem[1]); ebenso nämlich wie Gott alle einzelnen Dinge zu gleicher Zeit sieht, ebenso ist er auch, da bei ihm Sehen und Sein eins ist, alle einzelnen zumal[2]).

Doch mag man zu dem Ende noch deutlichere Vergleiche verlangen[3]). Solche sind ihm vor kurzem in der That geglückt. Jüngsthin nämlich konnte er in der „Vollendung der Mathematik" das Beweisverfahren zeigen, wonach ein und dieselbe Fläche kreisförmig, geradlinig und Vieleck sein kann[4]), ein Nachweis, welcher in der Gotteslehre als Gleichnis sehr zu statten kommt. Durch dasselbe sieht man, wie das von dieser und jener Beschränkung losgelöste Sein aktuell die Seinsform aller einzelnen, wie auch immer formbaren Einzeldinge und zwar nicht etwa auf sinnbildliche und mathematische, sondern auf ganz wahrhafte, wesentliche und lebensfähige Weise ist[5]). Dieser Vergleich spricht einen an[6]). Wohlan denn! man nehme, wie dies in Sachen der Gotteslehre zugegeben ist, das mögliche als wirkliches Sein, dann fürwahr gewährt einem dies Gleichnis eine ziemlich klare Anleitung[7]); nach Massgabe der vollendeten Erkenntnis der Mathematik lässt sich nämlich nach der Ansicht des Autors ein ziemlich

---

[1]) Vergl. Cardinalis. „. . Quoniam plurimum difficile est videre, quomodo unum omnia, quod essentialiter in omnibus, ad hoc quaerantur clariora aenigmata, cuius tamen in libello iconae satis conveniens ponitur aenigma" fol. 181b.

[2]) „Sicut enim deus omnia et singula simul videt, cuius videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est" l. c. Vergl. De visione Cap. 8 und oben Band 105, S. 87 Anm. 2

[3]) Vergl. die Worte „ad hoc quaerantur clariora aenigmata" in der vorletzten Anmerkung.

[4]) „Eandem superficiem posse esse circularem et rectilinealem et polygoniam et eius praxim nuper ostendi" fol. 182a. Wie schon oben S. 49 Anm. 2 in einem andern Zusammenhange musste bemerkt werden, ist hier nicht nach Jakob Fabers Ansicht der „liber de complementis mathematicis" vom Jahre 1453, sondern „De mathematica perfectione" 1458 gemeint.

[5]) „Per hoc aenigna entitatem ab hoc et illo absolutam video actu esse omnium et singulorum entium essendi formam quomodocunque formabilium (in den Drucken steht „formabilem") non quidem similitudinarie et mathematice, sed verissime et formaliter quod et vitaliter dici potest" l. c.

[6]) „Et hoc aenigma mihi placet" l. c.

[7]) „Esto ergo quod possibile esse ponatur actu esse, uti in theologicis fatendum est, utique tunc aenigma clarius dirigit" l. c.

nahe heranreichendes Gleichnis, hierin dem vorhin neu entdeckten Namen „possest“ ähnlich, für die Gotteslehre gewinnen[1]).

Doch, wenn dies alles seine Richtigkeit haben sollte, so erscheint es in der That höchst auffällig, wieso wir denn Gott, diese allmächtige Form, noch am besten auf dem Wege des Verneinens erfassen[2]). Die bejahenden Aussagen, so belehrt uns nämlich schon das „gelehrte Nichtwissen“ unter Berufung auf den grossen Mystiker vom Areopag, sind in Sachen der Gotteslehre unzulänglich, aber die verneinenden wahr[3]). Am zutreffendsten ist es daher für uns, mittelst Zurückweisens und Verneinens von Gott zu reden[4]). Einen ganz ähnlichen Standpunkt, wie die „docta ignorantia“, vertritt die Schrift über das Gottschauen, indem sie unaufhörlich sich bemüht, etwa denkbare Aussagen, weil niemals zutreffend, möglichst weit abzuweisen. Um Gott so, wie er ist, zu schauen, müsste man ihn, wie bekannt, jenseits der Vereinigung der Gegensätze zu sehen im stande sein, jenseits und durchaus nicht diesseits[5]); denn jene Vereinigung ist die Mauer um das Paradies, in welchem Gott wohnt[6]), ist los und ledig von alledem, was man sagen oder denken kann[7]).

Diesen früheren Ausführungen gegenüber erinnert sich der Kardinal im jetzigen Augenblicke zunächst daran, dass er bei anderer Gelegenheit auch früher schon drei Arten nachdenkenden Forschens angenommen habe[8]); eine unterste, die physische, eine

---

[1]) „Quia secundum mathematicae perfectam comprehensionem (man beachte hier nebenbei das sinnverwandte Wort zu „mathematica perfectio“ auf der vorhergehenden Seite in der Anmerkung 4) ad theologiam aenigma propinquius fieri posse arbitror“ l. c.

[2]) Vergl. Joannes. „Inter innumera quae audire vellem est unum praecipue, quomodo hanc omnipotentem formam negative melius attingimus“ l. c.

[3]) De docta ignorantia I, 26 und oben Band 103 S. 68 Anm. 6 und 7.

[4]) „Verius per remotionem et negationem de ipso loquimur.“ De docta ignor. l. c.

[5]) „Ultra . . coincidentiam contradictoriorum . . . et nequaquam citra.“ De visione dei cap. 9 und oben Band 105 S. 87 Anm. 6.

[6]) „Et repperi locum . . cinctum contradictoriorum coincidentia; et iste est murus paradisi, in quo habitas“ l. c. cap. 11.

[7]) „. . . . est murus coincidentiae, ultra quem existis absolutus ob omni eo quod aut dici aut cogitari potest“ l. c.

[8]) Cardinalis. „Oportet, abba, praesupponere quae alias a me audisti tres esse speculativas inquisitiones.“ De possest fol. 182a. Das unbestimmte „alias“ ist zweifelsohne auf das Gespräch „De mente“ fol. 86b—87b zu beziehen.

mittlere, die mathematische und eine oberste, die theologische[1]). Sodann kommt ihm augenscheinlich ein Gedanke abermals in den Sinn, welcher in dem Gespräche über die göttliche Weisheit der Hauptsache nach also lautet: Jede auf Gott bezügliche Frage setzt das, wonach man fragt, voraus, und das ist zu antworten, was eben die Frage voraussetzt[2]). So setzt beispielsweise die Frage, ob er sei, das Sein als solches voraus: auf eine diesbezügliche Frage antworte man daher, er sei, weil er das Sein ist, welches in der Frage vorausgesetzt ward[3]).

Ganz ähnlich, wie nach dem Vorstehenden im Jahre 1450, hilft sich der Autor zehn Jahre später, um sogar aus reinen Verneinungen einen positiven Inhalt herauszuschälen. Aus der endlosen Reihe derselben greift er, um dem kurz vorher gemachten Einwurfe zu begegnen, jene Verneinung heraus, welche unter allen zuerst erscheint, nämlich Nichtsein[4]). Offenbar mache dieselbe zunächst eine Voraussetzung und verneine dann das darin Enthaltene[5]), setze das Sein voraus und verneine es[6]). Also existiert das Sein, was sie voraussetzt, vor dessen Verneinung, vor dem Nichtsein, ist ewig[7]). Auf diese Weise sehe ich Gott in Wahrheit besser als die Welt[8]) Die Welt nämlich sehe ich nicht, ausgenommen behaftet mit Nichtsein und mittelst Verneinung, gerade als wenn ich sagte: Ich sehe, dass die Welt nicht Gott ist[9]). Gott aber sehe ich vor dem Nichtsein, daher ist bezüglich desselben

---

[1]) De possest fol. 182a und b. De mente fol. 86b—87b.

[2]) „Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum et id est respondendum. quod in omni quaestione de deo quaestio praesupponit." De sapientia dial. II. fol. 78b und oben Band 105 S. 58 Anm. 6.

[3]) „Cum ergo a te quaesitum fuerit, an sit deus. . . . dicito . . eum esse, quia est entitas in quaestione praesupposita" l. c.

[4]) „Ut ergo tibi (vergl. gerade vorhin S. 61 Anm. 2) nunc (nachdem das Allernötigste über die drei Forschungsarten vorausgeschickt ward) dicam quae a me exigis de negatione, recipiamus negationem scilicet non esse, quae omnium negationum prima videtur" fol. 182b. Gedruckt liest man freilich nicht, was soeben angegeben, sondern unter anderm statt dessen: „. . . exigis. De negativa, recipiamus negativam scilicet non esse, . . ."

[5]) „Nonne negatio (auch hier steht „negativa" gedruckt) illa praesupponit et negat?" l. c.

[6]) Joannes. „Utique praesupponit esse et negat" l. c.

[7]) Cardinalis. „Id igitur esse quod praesupponit ante negationem est . . . utique aeternum est: est enim ante non esse" l. c.

[8]) Card. „Sic verius video deum quam mundum" l. c.

[9]) „Nam non video mundum nisi cum non esse et negative, acsi dicerem: mundum video non esse deum" l. c.

kein Sein verneint[1]). Daraus entnehme ich, dass die Welt nach dem Nichtsein begann, deshalb auf griechisch Kosmos, d. h. geordnetes All, heisst, weil sie von der unaussprechlichen, ewigen Schönheit stammt, die ihrerseits vor dem Nichtsein existiert; und jener Name verneint, dass sie die unaussprechliche Schönheit, bestätigt indessen, dass sie ein Bild dessen ist, welcher seinerseits die unaussprechliche Wahrheit[2]). Was demnach ist die Welt anders, als eine Erscheinung des unsichtbaren Gottes, was Gott anders, als das eine Unsichtbare der sichtbaren Vielheit[3])? Und dies eben deutet der Apostel in dem Worte an, welches den Anstoss zu dem Gespräche „De possest" gab[4]).

Die leitenden Gedanken desselben kennen wir jetzt; fraglich aber bleibt noch, an welche der früheren Schriften dieselben anzuschliessen sind. Bei dieser Frage dachte man bisher an das „Gottschauen"[5]). Zum Beweise hierfür machte man zunächst „äussere Gründe" geltend. Gleich im Eingange nämlich sage der Abt zu Bernhard: Mich hörte der Kardinal früher schon sehr häufig fragen; wenn du die Anregung zu etwas geben wirst, so wird er schneller darauf eingehen, da er dich gern sieht und lieb hat[6]). Aus diesen Worten gehe mit grosser Wahrscheinlichkeit hervor, dass der fragliche Bernhard niemand anders als der uns bekannte Prior von Tegernsee gleichen Namens und der fragliche Johannes wohl „Abt eines von Tegernsee nicht sehr entfernt gelegenen Benediktinerklosters" sei. Indessen, wie wir oben bereits gesehen, bestätigt sich diese Schlussfolgerung nicht, und hiermit fallen zugleich die geltend gemachten äusseren Gründe. Nicht viel allerdings wäre hierdurch verloren, wenn wirklich, wie man mit Nachdruck weiter betont, „in höherem Grade innere Gründe auf eine sehr enge Beziehung" zwischen den beiden in Rede stehenden

[1]) „Deum autem video ante non esse, ideo nullum esse de eo negatur" l. c.

[2]) „Et nomen id negat ipsum esse ipsam pulchritudinem ineffabilem, affirmat tamen esse illius imaginem, qui ineffabilis est veritas" fol. 183a.

[3]) „Quid ergo est mundus nisi invisibilis dei apparitio, quid deus nisi visibilium invisibilitas . . .?" l. c.

[4]) „. . . uti apostolus in verbo in principio nostrae collocutionis praemisso innuit" l. c.

[5]) Scharpff a. a. O. S. 207 ff.

[6]) Joannes. „Audivit iam ante (das „ante" fehlt in den Drucken, ist aber dem Sinne nach erforderlich und auch durch den cod. E 3 zu Cues bezeugt) me saepissime; si quid moveris tu, ipse citius occurret, cum te placido vultu respiciat et diligat" fol. 174b.

Schriften hinweisen sollten. Richtig ist in dieser Hinsicht nun freilich, dass viele Stellen in unserem Gespräche vorkommen, welche ebensogut auch in einer mystischen Schrift stehen können; auch wird, worauf man das Hauptgewicht legt, das mystische „Gottschauen" ausdrücklich erwähnt. Allein weder ein paar das mystische Gebiet streifende Stellen, noch auch jene thatsächliche Erwähnung vermögen in der hier aufgeworfenen Frage etwas zu entscheiden: denn neben den mystischen finden sich noch viele andere, die nicht mystisch sind, und neben dem mystischen „Gottschauen" wird, wie wir sahen [1]), noch auf manche andere frühere Schrift teils ausdrücklich, teils andeutungsweise Rücksicht genommen. Und endlich der im Eingange erwähnte Zweifel, welchen die beiden Mitunterredner vielleicht, wie der Kardinal nach deren Verhalten schliesst, unter sich haben [2]), ist nicht, wie bislang geschah, dahin zu deuten, „der Zweck der Schrift sei die Besprechung einiger Bedenken gegen diese oder jene Aufstellungen Cusas, . . . speciell gegen einzelne Ausführungen in de visione dei", sondern ist nach dem ganzen Zusammenhange unbedingt einzig und allein auf die Möglichkeit einer befriedigenden Erklärung der öfters genannten Schriftstelle zu beziehen [3]). Eben solch eine Erklärung und damit die Lösung des festgestellten Zweifels setzt sich, wie der nochmalige Hinweis auf die Bibelstelle gegen Schluss klar durchblicken lässt, unser Gespräch zu der ihm eigentümlichen Aufgabe. Der Anschluss zu deren Lösung aber ist nicht, wie man nach dem vorstehenden früher geglaubt hat, bei dem „Gottschauen", sondern noch etwas weiter rückwärts zu suchen.

„Die Weisheit ruft laut weit und breit": Dieses Schriftwort bildet, wie bekannt, 1450 den Ausgangspunkt zu den positiven Darlegungen in den beiden Gesprächen über die „Weisheit". Beachtet man jenen Ruf genau, so wird man finden, „dass sie in den Höhen wohnt", und dass die Weisheit in den Höhen, d. h. die ewige Weisheit, nichts anderes als Gott selbst ist [4]). Ein diesem

---

[1]) Vergl. oben S. 59 Anm. 8; S. 61 Anm. 8; S. 62 Anm. 2.

[2]) Cardinalis. „Aliqua inter vos versatur forte dubitatio, cum sitis solliciti" fol. 174b.

[3]) „Dubia utique habemus", bemerkt sofort nämlich der Abt. „quae, si tibi placet, Bernardus movebit": und Bernhard beginnt sofort also: „Incidi in studium epistolae Pauli . . ," fol. 174b.

[4]) Orator. „Estne aliud sapientia aeterna quam deus?" Idiota. „Absit quod aliud, sed est deus" De sapientia dial. I fol. 77b.

sinnverwandtes Schriftwort dient dem Gespräche von 1460 zur Grundlage. Auch hier will uns dasselbe einen Fingerzeig nach der Richtung geben, in welcher wir „aus der Schöpfung der Welt die unsichtbaren Eigenschaften Gottes erkennen und schauen“ [1]). Was nämlich in der Welt an Vollkommenheiten vorhanden ist, dies alles besitzt Gott in absolutem Sinne. Das wirkliche steht höher als das bloss mögliche Sein, demnach ist Gott alles mögliche Sein in Wirklichkeit, ist das „possest“.

Nicht Weltflucht, wie sie das „gelehrte Nichtwissen“ und vor allem das „Gottschauen“ ohne Unterlass empfiehlt, sondern vielmehr sinnige Weltbetrachtung führt uns demnach zur Erkenntnis des unsichtbaren Gottes, zu der Einsicht beispielsweise, er sei die ewige „Weisheit“, oder auch zu der, er sei das „possest“. Die Methode also zunächst, dann weiterhin aber auch das durch dieselbe gewonnene Ergebnis zeigt in jenen Gesprächen überraschende Ähnlichkeit. Dasselbe ist nicht negativer, wie es vorzugsweise in den mystischen Schriften, sondern beide Male positiver Art. Nach dem ersten dort ist Gott die Weisheit, nach dem zweiten Gespräche hier ist er — nun sagen wir vorerst noch — das „possest“.

Doch was in aller Welt will denn dieser seltsame Name besagen? Etwa, wie man vor kurzem (1891) noch meinte, dass Gott „die Einheit der aktiven und passiven Potenz“ sei? Dieser Meinung kann ich für meinen Teil nie und nimmer zustimmen. Die oben in grösserer Anzahl, als sonst hier üblich, mitgeteilten Stellen scheinen mir nicht für, sondern manchmal sehr klar gegen dieselbe zu sprechen. Nach diesen und einigen früher noch nicht ausgehobenen ist nämlich Gott die allmächtige Sonne [2]), die allmächtige Form [3]), das allmächtige Wesen [4]), das oberste allmächtige Prinzip [5]), kurz allmächtig [6]). Der allmächtige Gott aber ist die

[1]) „. . . quomodo ex creatura mundi intellecta conspiciuntur invisibilia dei“ De possest fol. 183b.

[2]) „Tunc exspectat . . . solem (nicht „solum“, was ganz sinnlos) illum omnipotentem“ fol. 176a.

[3]) „. . quomodo hanc omnipotentem formam . . attingimus“ fol. 182a und oben S. 61 Anm. 2.

[4]) „Principium . . suam vim omnipotentem in nullo . . evacuat“ fol. 177b und oben S. 58 Anm. 3.

[5]) „. . . ibi pervenitur ad primum omnipotens principium“ fol. 177b und oben S. 58 Anm. 1.

[6]) „Possest . . . ducit . . ad omnipotentem“ fol. 177b.

Wirklichkeit jeder Potenz[1]), kurz das „possest", d. h. dasjenige, wo das Können wirklich existiert[2]), also wohl das wirklich existierende, darum wirksame, aktive und nicht passive Können, auf deutsch besser die Allmacht[3]).

Ein Denkvermögen, so fasst der Autor seine diesbezüglichen nunmehrigen Ansichten zum Schlusse noch einmal kurz und bündig zusammen, ein Verstand, welcher die Schöpfung der Welt wirklich versteht, erblickt die ewige Macht und sichtbare Gottheit des Schöpfers[4]). Es ist nämlich nicht möglich zu verstehen, wie ein Geschöpf soll aus dem Schöpfer hervorgegangen sein, es sei denn, dass man sieht, selbiges habe in der unsichtbaren Machtfülle, d. h. durch das schöpferische Vermögen desselben, ewig existiert[5]). Unbedingt müssen all die möglichen Geschöpfe in seiner Machtvollkommenheit existieren, damit er selbst die vollkommenste Form aller Daseinsformen ist[6]), unbedingt muss er alles sein, was existieren kann, damit er die wirklich echte, formelle oder urbildliche Ursache sei[7]); notwendig muss er in sich die Vorstellung und den Begriff aller denkbaren Formen tragen, notwendig existiert er über jeder Art von Gegensatz; denn in ihm kann es keine Veränderung geben, er existiert vor dem Nichtsein[8]); existierte er nämlich erst, nachdem er nicht existierte, so wäre er nicht der Schöpfer, sondern ein Geschöpf, welches aus dem Nichtsein in den Zustand des Seins versetzt ward; in ihm also heisst Nichtsein genau so viel wie Allessein, was sein kann[9]). Daher bringt er die

---

[1]) „Ego sum deus omnipotens id est sum actus omnis potentiae" fol. 176a.

[2]) „Possest hoc est, ubi posse est actu". De venatione sapientiae cap. 13 und oben S. 58 Anm. 5.

[3]) „Utique in verbo imperativo cunctipotentis . . . ipsa omnipotentia, quae deus creator et pater omnium est, revelatur" fol. 178b.

[4]) „Diximus mente illam creatoris sempiternam virtutem et invisibilem divinitatem conspici, quae mundum creatum intelligit" fol. 183b.

[5]) „Non est enim possibile creaturam intelligi emanasse a creatore, nisi videatur in invisibili virtute seu per artem eius ipsam aeternaliter fuisse" l. c.

[6]) „Oportet omnia creabilia actu in eius potestate esse, ut ipse sit formarum omnium perfectissima forma" l. c.

[7]) „Oportet ipsum omnia esse quae esse possunt, ut sit verissima formalis seu exemplaris causa" l. c.

[8]) „Oportet ipsum in se habere omnium formabilium conceptum et rationem; oportet ipsum esse supra omnem oppositionem: nam in ipso non potest esse alteritas" l. c.

[9]) „In ipso ergo non esse est omne, quod esse potest" l. c.

Dinge nicht aus etwas anderm, sondern aus sich hervor; denn er ist alles, was sein kann[1]).

Des Gegensatzes, in welchen die also gefasste Gotteslehre zu der früher bevorzugten negativen tritt, ist sich der Autor selbst klar bewusst. Einstmals, so erklärt er freimütig, waren wir bestrebt, den Schöpfer über Sein und Nichtsein hinaus zu schauen[2]); aber damals konnten wir nicht verstehen, wie der andererseits sichtbar sein solle, welcher über jedem Einfachen und Zusammengesetzten, über jedem Einzigartigen und Vielfältigen, über jeder Begrenzung und Unendlichkeit dasteht, ganz allüberall und nirgendwo, jede und zugleich keine Form, ganz und gar unaussprechlich, in allem alles, im nichts ein nichts, alles und nichts in ihm er selbst, ungeteilt in jedem beliebigen noch so kleinen Dinge und zugleich in keinem von allen ist[3]). Dem gegenüber sei zu beachten: Der Schöpfer zeigt sich in jedem Geschöpfe als das dreifaltige, echte und adäquate Urbild[4]), aber nur die höchste, von allen sinnlichen Vorstellungen losgelöste Einsicht findet ihn, ohne ihn zu begreifen, sieht ihn in Nebel und weiss nicht, was für eine Substanz oder was für ein Ding oder was unter dem Existierenden er ist, gewissermassen das Ding, in welchem die sonst vorhandenen Gegensätze, z. B. Bewegung und Ruhe, sich im Nu nicht als zwei, sondern über der Zwei und dem Anders vereinigen[5]).

Diese bündigen Schlusserklärungen lassen zugleich den Zweck unsers Gesprächs deutlich erkennen; derselbe kann nämlich nur der sein, der bisher ganz vorwiegend beliebten negativen Gotteslehre durch die unbedingt erforderliche positive eine feste und sichere Grund-

---

[1]) „Ideo de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest" l. c.

[2]) „Et quando ipsum nixi sumus super esse et non esse videre. . . . . l. c.

[3]) „. . . non potuimus intelligere, quomodo esset visibilis, qui est supra omne simplex et compositum, super omne singulare et plurale, super omnem terminum et infinitatem, totaliter ubique et nullibi, omniformis pariter et nulliformis et penitus ineffabilis, in omnibus omnia, in nullo nihil, et omnia et nihil in ipso ipse integre, indivise in quolibet quantumcunque parvo et simul in nullo omnium" l. c.

[4]) Qui se in omni creatura ostendit unitrinum exemplar verissimum et adaequatissimum" l. c.

[5]) „Sed altissimo et ab omnibus phantasmatibus absoluto intellectu . . . reperitur intelligibilis ignoranter seu inintelligibiliter . . . videtur in caligine et nescitur, quae substantia aut quae res aut quid entium sit, uti res, in qua coincidunt opposita, scilicet motus et quies simul, non ut duo, sed supra dualitatem et alteritam" l. c.

lage zu verschaffen. Einen glücklichen Anlauf in dieser Hinsicht machen die zwei ersten Gespräche des Laien durch den Nachweis, dass der Schöpfer des Alls die ewige, in den Dingen sich offenbarende Weisheit. Doch, so belehrt uns jetzt das Gespräch „de possest", nicht bloss Weisheit, sondern jegliches Sein sei der schöpferische Gott absolut wirklich[1]), und das also richtig, was die heiligen Lehrer behaupten[2]).

II. De venatione sapientiae.

Der bekannte Camaldulensergeneral Ambrosio Traversari übertrug um 1460 die Schrift des Diogenes Laërtius über die Erlebnisse, Lehren und Aussprüche der Philosophen ins Lateinische[3]). Hierzu hatte er sich, wie er in der Widmung an Cosimo von Medici bemerkt, vorzugsweise auf Bitten seiner Freunde verstanden[4]). Zu den letztgenannten aber zählte auch unser Autor. Vermutlich daher durch den Übersetzer selbst dürfte er jenes sehr viele wissenswerte Dinge enthaltende Buch[5]) bekommen haben. Mit höchstem Interesse las er darin die mannigfachen Versuche der Philosophen, die Weisheit zu erfassen[6]), fühlte sich durch dies Lesen merkwürdig angeregt, wandte nunmehr seine ganze Geisteskraft einem so dankbaren Nachdenken, dem Allerlieblichsten, was einem Menschen begegnen kann, zu[7]) und fasste den Entschluss, jene Gedanken, welche er durch sehr sorgfältiges Nachsinnen fand, mögen sie auch noch so unbedeutend sein, in der Absicht, scharfsinnigere Denker zu einer besseren Vertiefung ihres eigenen Geistes zu bewegen, furchtsam und scheu darzulegen[8]).

---

[1]) Vergl. „Quodlibet igitur esse sic video in deo aeterno deum et omnia esse . . . . Nam cum deus aeternus omnia de non esse producat, nisi ipse actu esset omnium et singulorum esse, quomodo de non esse produceret?" fol. 183a.

[2]) „Haec igitur vera sunt, quae sancti asserunt" l. c.

[3]) Voigt, Wiederbelebung des klassischen Altertums 2. Aufl I, 323.

[4]) „. . . Latinum facere amicis maxime, ut id facerem, orantibus statui."

[5]) „. . plurima cognitu necessaria continere videbatur" Fr. Ambrosius ad Cosmam Medicem.

[6]) „Nunc vero cum in Diogenis Laërtii de vitis philosophorum libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes . ." De venatione sapientiae, praefatio.

[7]) „. . concitatus ingenium totum contuli tam gratae speculationi, qua nihil dulcius homini potest advenire" l. c.

[8]) „Et quae diligentissima meditatione repperi, licet parva sint, ut acutiores moveantur ad melius mentem profundandam, peccator homo timide verecundeque pandam" l. c.

Solches ungesäumt zu thun drängt ihn seine Lebenslage. Seit dem Brunecker Erlebnis 1460 nämlich ist er zusehends gealtert und fühlt sich im Augenblicke so schwach, dass er nicht weiss, ob ihm etwa die Zeit gegönnt wird, länger und besser nachzudenken[1]). Das einundsechzigste Lebensjahr hat er vollendet[2]), vor längerer Zeit (1445) die Abhandlung über das Gottsuchen geschrieben, darauf weitere Fortschritte gemacht und abermals, d. h. wohl in den Gesprächen des Laien und dem über das existierende Können, Annahmen verzeichnet[3]). Jetzt geht seine Absicht dahin, diejenigen von seinen philosophischen Versuchen, welche er bis zu diesem Alter nach der Einsicht seines Geistes für ziemlich richtig hielt, der Hauptsache nach anzumerken und so der Nachwelt zu hinterlassen[4]).

Der Zeitpunkt zunächst, in welchem der schnell alternde Autor den vorstehenden Plan fasste, ergiebt sich annähernd schon aus dem Mitgeteilten. Leider kennen wir freilich nicht den Tag seiner Geburt, worauf es dabei in erster Linie ankommt, sondern nur den seines Todes, 11. August 1464, und überdies die Anzahl seiner Lebensjahre, 63[5]). Im Augenblicke nun zählt er 61, steht somit im 62.; und dieses würde, falls er gerade 63 Jahre, keinen Tag mehr, alt geworden, was an sich freilich nur $^1/_{365}$ Wahrscheinlichkeit besitzt, die Tage vom 11. August 1462 bis zu demselben Datum 1463 ausfüllen; jedenfalls aber ist nach obigem in diesem Zeitraum die uns hier beschäftigende Schrift zu setzen. Innerhalb desselben aber lässt sich deren Abfassungszeit anderweitig noch etwas genauer bestimmen. An dieselbe schliesst sich nämlich, wie wir später sehen werden, sachlich unmittelbar und darum wohl auch zeitlich ein kleines Gespräch an, welches in die Osterzeit fällt. Nur Ostern 1463 kann wegen der berühmten sachlichen Beziehung dabei in Betracht kommen; unmittelbar vor

[1]) „. . cum nesciam, si forte longius et melius cogitandi tempus concedatur" l. c.

[2]) „Sexagesimum enim primum transegi annum" l. c.

[3]) „Conscripsi dudum conceptum de quaerendo deum, profeci post hoc et iterum signavi coniecturas" l. c.

[4]) „Propositum est meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi, summarie notatas posteris relinquere," Anfangsworte der Vorrede.

[5]) „. . . obiit MCCCCLXIIII, XI. Augusti . . . Vixit annis LXIII", Worte auf seinem Grabsteine.

Ostern, den 10. April, also wohl in den März 1463, wird demnach unsere Schrift zu setzen sein. Um diese Zeit aber weilte der Autor, nach den Briefen, welche auf uns gekommen sind, zu schliessen, in Rom.

Bei Abfassung der Schrift aber schlägt er folgendes Verfahren ein[1]). Es treibt uns, so sagt er sich zunächst, ein Streben, welches unserer Natur eingepflanzt ward, an, nicht bloss Wissen, sondern Weisheit oder weises Wissen zu besitzen; darum schickt er zuerst bezüglich ihres Wesens einiges wenige voraus[2]), erklärt dieselbe, wie schon Platon[3]) und im Anschlusse an ihn der hl. Augustinus[4]) gethan, für die Nahrung des Geistes[5]).

Sodann beschreibt er für den, welcher philosophieren, d. h. nach Weisheit forschen will, die Gebiete derselben[6]) und unterscheidet deren drei[7]). In dem ersten findet man sie so, wie sie ewiglich existiert[8]), in dem zweiten trifft man sie in ihrer immerwährenden Erscheinung wieder[9]), und in dem dritten leuchtet sie einem in dem zeitlichen Flusse der Erscheinung von ferne her[10]).

Es nennt nämlich der erste unter den Weisen, Thales von Milet, Gott das Älteste, weil nicht gezeugt, die Welt das Schönste, weil von Gott geschaffen: Aussprüche, welche unserm Autor, als er dieselben bei Laërtius[11]) las, gar sehr gefielen[12]). Er fühlt sich veranlasst, nach dem Urheber dieses so wunderbaren Werkes zu forschen, und sagt sich in dem eigenen Innern: Einen unbekannten

---

[1]) „Hocque ordine procedam" De venatione sap., praefatio.

[2]) „Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendam. Circa huius rationem primo pauca praemittam" l. c.

[3]) Protagoras 313 C.

[4]) De beata vita cap. 8.

[5]) „Sapientiam pastum esse intellectus", Überschrift zu cap. 1.

[6]) „Deinde volenti philosophari, quod venationem sapientiae (vergl. Platon, Soph. 221 E) voco, regiones . . . describam" l. c. praefatio. Das hier Versprochene wird cap. 2—10 geliefert.

[7]) „Ut autem propositum nostrum explicemus, dicimus, quod tres sunt regiones sapientiae" cap. 11.

[8]) „Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter" l. c.

[9]) „Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine" l. c.

[10]) „Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remotis" l. c.

[11]) *„Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός · ἀγέννητον γάρ. κάλλιστον κόσμος."* Diog. I, 35.

[12]) „Dicit inter sapientes primus Thales ille Milesius deum antiquissimum, quia ingenitus est; mundum pulcherrimum, quia a deo factus: quae verba dum in Laërtio legerem, summe mihi placuere" De ven. sap. cap. 2.

Gegenstand kann man durch einen zweiten, der noch unbekannter ist, nicht kennen lernen; daher muss ich ein ganz zuverlässiges Prinzip gewinnen, welches alle Forscher für zweifellos ansehen und als solches voraussetzen; im Lichte desselben ist dann nach dem unbekannten zu suchen[1]). Das Wahre nämlich stimmt mit dem Wahren überein. Als nun dieses sein wissbegieriger Geist sorgfältig suchte, fiel ihm der Satz der Philosophen ein, welchen auch ARISTOTELES zu Beginn der physischen Schriften sich aneignet, der da heisst: „Nur das mögliche Werden wird[2])."

Diesen Satz nun macht unser Autor zum Prinzip, um die Gebiete der Weisheit zu durchforschen[3]), und schreitet hierbei auf folgende Weise vorwärts[4]): Da nur das mögliche Werden auch wirklich wird, so ward nichts oder wird künftighin, ohne dass es dieses konnte oder kann. Was aber existiert und doch nicht geworden und nicht geschaffen ist, konnte nicht und kann nicht gemacht, noch geschaffen werden; es geht nämlich dem Werdenkönnen voran und ist ewig[5]). Ein jedes Sein aber, welches ward oder in Zukunft wird, hat zum Prinzip das eine Absolute, welches seinerseits Prinzip und Ursache des Werdenkönnens oder jenes Ewige ist, welches dem Werdenkönnen vorangeht[6]). Alle Dinge also, welche nach diesem existieren, sind vom Schöpfer aus dem Werdenkönnen hervorgebracht[7]). Wende ich mich demnach zur Betrachtung des Ewigen, so sehe ich die Wirklichkeit schlechthin, und in ihr schaue ich im Geiste alle Dinge wie in ihrer absoluten

---

[1]) „Cum ignotum per ignotius non possit sciri, capere me oportet aliquid certissimum ab omnibus venatoribus indubitatum et praesuppositum et in luce illius ignotum quaerere" l. c.

[2]) „. . . incidit philosophorum assertio, quam et Aristoteles in physicorum principio assumit, quae est, quod impossibile fieri non fit" l. c. Die fragliche Stelle findet sich bei ARISTOTELES nicht, wie man zunächst annehmen muss, in der Physik, sondern erst in der an diese sich anschliessenden Schrift *Περὶ οὐρανοῦ*, woselbst es I, 7. 274 b 13 heisst: *„ἀδύνατον γὰρ γίγνεσθαι, ὃ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι."*

[3]) „Quo principio rationes (lies: „regiones") sapientiae perquisivi", Überschrift zu cap. 2.

[4]) „Quo discursu ratio venatur", Überschrift zu cap. 3.

[5]) „Quod autem est et non est factum nec creatum, non potuit neque potest fieri neque creari. Praecedit enim id posse fieri et est aeternum" l. c.

[6]) „Omne autem quod est factum aut fiet . . ., habet principium unum absolutum, quod est principium et causa ipsius posse fieri, et id est illud aeternum, quod posse fieri antecedit" l c.

[7]) „Omnia igitur quae post ipsum (sc. posse fieri) sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt" l. c.

Ursache enthalten[1]). Blicke ich auf das Schrankenlose und Beständige, so sehe ich mittels der Vernunft das Werdenkönnen und in ihm das Wesenhafte aller einzelnen Dinge, wie sie gemäss ihrer vollkommenen Entfaltung nach der Vorherbestimmung des göttlichen Geistes werden sollen[2]). Beachte ich, wie in der Zeit sich alle der Reihe nach entfalten, so nehme ich die Vollkommenheit des Beständigen auf Grund dieser Nachahmung mittels meiner Sinne wahr; es ahmen nämlich die wahrnehmbaren Dinge die geistigen nach[3]). Demnach sind in dem geschaffenen Werdenkönnen alle geschaffenen Dinge zum voraus festbestimmt, damit diese Welt schön, wie sie ist, werde[4]).

Um diese Verhältnisse wenigstens einigermassen richtig aufzufassen, hilft sich die Vernunft durch Vergleiche[5]). Ähnlich nämlich wie der Lehrmeister der Logik Schlussfiguren und Schlussweisen schafft, diese dem folgsamen Schüler mitteilt und befiehlt, nach allen ihm vorgelegten Schlussweisen nun Schlüsse zu ziehen[6]), ähnlich so schuf der Weltbaumeister in der Absicht, die Welt schön zu gestalten, das Werdenkönnen derselben und in ihm eingeschlossen alle zur Weltgestaltung notwendigen Voraussetzungen[7]). Dies göttliche Werk übergab dann Gott seinem folgsamen Diener, d. h. dem Naturtrieb, welcher dem Werdenkönnen angeschaffen, damit er das Werdenkönnen der Welt nach den vorbestimmten Gedanken der Urvernunft entfalte[8]). Dabei handelt eben derselbe

---

[1]) „Cum igitur me converto ad contemplandum aeternum, video ipsum actum simpliciter et in ipso mente intueor omnia ut in causa absoluta complicite“ l. c.

[2]) „Cum in aevum et perpetuum intueor, intellectualiter video ipsum posse fieri et in ipso naturam omnium et singulorum ut secundum perfectam explicationem praedestinationis divinae mentis fieri debent“ l. c.

[3]) „Cum in tempore intueor omnia in successione explicari, perfectionem perpetuorum imitando sensibiliter comprehendo, imitantur enim sensibilia ipsa intelligibilia“ l. c.

[4]) „Quare in posse fieri creato omnia creata sunt praedeterminata, ut hic mundus pulcher uti est fieret“ l. c.

[5]) Vergl. cap. 4—6.

[6]) „Hanc autem artem inventor magister obedienti tradit discipulo et mandat, ut secundum omnes sibi propositos modos syllogizet“ cap. 4.

[7]) „Sic forte se aliquo pacto habet mundi artificium. Nam eius magister gloriosus deus volens constituere mundum pulchrum posse fieri ipsius et in ipso complicite omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria“ l. c.

[8]) „Hoc divinum opificium deus obedienti scilicet naturae ipsi posse fieri concreatae tradidit, ut posse fieri mundi secundum iam dictas praedeterminatas intellectus rationes explicaret“ l. c.

Trieb ähnlich wie der Geometer, wenn er nach der zum voraus festbestimmten Vorstellung einen Kreis zeichnet[1]). Das Werdenkönnen selbst aber verhält sich, um einen allerdings nicht sehr schicklichen Vergleich[2]) zu verwerten, zum ewigen Gott wie die Farbe zu dem Lichte. Wie diese eine Erscheinung des Lichtes, so ist jenes eine zerlegbare Erscheinung Gottes, des ewigen Lichtes[3]). Aus ihr schuf das ewige Licht die Welt schön und lichtvoll, gestaltet es alles, was da wird[4]). Der Satz aber, worauf alle philosophischen Annahmen zuletzt beruhen, lautet also: Nur eine einzige giebt es unter all den Ursachen, welche das Werdenkönnen von allem schafft[5]); dieselbe geht jedem Werdenkönnen vorauf und ist dessen Endziel[6]); sie lässt sich nicht benennen, nicht in Anteile zerlegen, aber an ihrer Erscheinung nehmen alle Dinge teil[7]); und dies ist Gott, die bewirkende, die formelle oder urbildliche und die Zweckursache von allem[8]). Diesen letzten Satz aber soll man sich ganz besonders merken, um sowohl das früher Gesagte als auch das Nachfolgende richtig aufzufassen und zu beurteilen[9]).

Was in den nächsten Kapiteln folgt, sind historische Untersuchungen über das Verfahren, welches Platon und Aristoteles bei ihrem Forschen eingeschlagen[10]), und sodann über die verschiedenen Bezeichnungen ein und desselben Gegenstandes[11]), insbesondere, wie zu erwarten, des Werdenkönnens[12]), in der hl.

---

[1]) „Videtur autem naturam imitari geometer, dum circulum figurat. Nam ad praedeterminatam circuli respicit rationem . . .“ cap. 5.

[2]) „rudi quodam exemplo“ cap. 6

[3]) „. . est participabilis dei similitudo, quam posse fieri nominamus“ l. c.

[4]) „. . de qua lux aeterna hunc pulchrum et lucidum mundum produxit et cuncta quae fiunt constituit“ l. c.

[5]) „Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae hoc est: quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium“ cap. 7.

[6]) „Et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus“ l. c.

[7]) „. . quae nec est nominabilis nec participabilis, sed eius similitudo in omnibus participatur“ l. c.

[8]) „Et ideo deum omnium causam efficientem, formalem (‚formalis seu exemplaris‘ heisst es kurz zuvor) et finalem laudamus“ l. c.

[9]) „Quae vero rationis discursu venantis fecerim, nunc revelabo, ut tam praedicta quam quae sequuntur capias et iudices“ l. c.

[10]) „Quomodo Plato et Aristoteles venationem fecerunt?“ Überschrift zu cap. 8.

[11]) „Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt?“ cap. 9.

[12]) „Quomodo sapientes posse fieri nominarunt?“ cap. 10.

Schrift, bei Philosophen und Weisen. Das letztgenannte eigenartige Prinzip glaubt unser Autor zunächst im ersten Verse der Genesis, in den beiden Wörtern „Himmel und Erde" daselbst, wodurch Moyses andeute, das Werdenkönnen der Welt, welche aus Himmel und Erde bestehe, sei im Anfange geschaffen[1]), sodann in der Materie der Philosophen, endlich auch in dem Wasser des weisen Thales wiederzufinden. Auf diese Deutungsversuche indessen darf man schwerlich grösseres Gewicht legen.

Aber nicht bloss Gebiete, sondern in diesen auch gewisse Fundstellen der Weisheit verspricht uns gleich der Eingang der Schrift zu beschreiben; auf Plätze soll diese uns führen, welche die Ausbeute, wonach man forscht, in überreicher Fülle darbieten[2]). Zehn solcher Plätze aber sollen für das Forschen nach Weisheit in ganz besonderem Masse geeignet erscheinen[3]): das gelehrte Nichtwissen, 2. das existierende Können, 3. das Unveränderliche, 4. das Licht, 5. das Lob, 6. die Einheit, 7. die Gleichheit, 8. das Bindeglied der beiden, 9. das Endziel und 10. das Ordnungsprinzip[4]). Diese zehn „Plätze" werden dann einzeln in der angegebenen Reihenfolge untersucht. Je weiter aber diese Untersuchung fortschreitet, desto breiter wird durchgehends dieselbe[5]). Nicht ohne Grund hat man in derselben daher „erbauliche Tautologieen" finden zu sollen geglaubt. Wertvoll immerhin bleiben indessen vornehmlich die drei ersten der in Rede stehenden Kapitel. In diesen nämlich offenbart sich noch am deutlichsten, dass etwas Ähnliches wie in den berühmten „Retractationes" des hl. Augustinus beabsichtigt ist. Wie diese, so soll ja auch die Schrift hier in aller Kürze diejenigen Ansichten zusammenfassen, welche der jeweilige Autor am Abende seines Lebens noch für annähernd richtig und zutreffend hielt. Freilich erreicht die spätere Schrift ihr Vorbild bei weitem nicht; thäte

---

[1]) „Per hoc innuens posse fieri mundum, qui coelo et terra continetur, in principio creatum" cap. 9. Ähnlich erklärt der hl. Augustinus das „terra" hierselbst für „informis materia." Conf. XII, 4 § 4.

[2]) „Regiones (vergl. oben S. 70 Anm. 6) et in illis loca quaedam describam in camposque ducam, quos praedae quam quaerunt apprime puto refertos" Praefatio.

[3]) „Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos" cap. 11.

[4]) „Primum nomino doctam ignorantiam, secundum possest, tertium non aliud . . . ." cap. 11.

[5]) Auf den 1. „Platz" kommt cap. 12, den 2. cap. 13, den 3. cap. 14, den 4. cap. 15—17, den 5. cap. 18—20, den 6. cap. 21—22, den 7. cap. 23, den 8. cap. 24—26, den 9. cap. 27—29 und den 10. cap. 30—32.

sie es, so wäre sie unendlich wertvoll. Weil eine derartige Absicht wenigstens vorlag, darum, glaube ich, hat man einigen Anlass dem Dargebotenen eine gewisse Beachtung zu schenken; denn wir erfahren hier authentisch, welche Wandlungen der Autor seit 24 Jahren in seinen philosophischen Anschauungen durchgemacht, was davon an Hauptpunkten stillschweigend aufgegeben, z. B. die Vereinigung der Gegensätze, was er ausdrücklich beibehalten, z. B. das existierende Können. Zwischenhinein wird dann wohl noch mancherlei zu setzen sein, was er stillschweigend festgehalten.

In der also ganz kurz charakterisierten Beurteilung der eigenen früheren Leistungen erwähnt, worauf hier im Vorbeigehen aufmerksam gemacht sei, der Autor unter anderem, er habe von der Gleichheit anderweitig zu Rom eine ausführliche Beschreibung veröffentlicht[1]). Ein Buch nennt Faber, der bekannte Pariser Herausgeber der Werke, diese Beschreibung, zählt dasselbe unter den sechs Schriften, welche er nirgends bislang habe auftreiben können[2]), an vierter Stelle auf, fügt aber recht umsichtig gleich die einschränkende Bemerkung hinzu: „falls es nicht jenes, welches der 2. Band auf Seite 15 ff. enthält[3]). Dass die hierselbst enthaltene Abhandlung an der zuvor erwähnten Stelle gemeint sei, bestreitet dagegen unbedenklich Scharpff[4]), der übrigens das Schwanken Fabers in dieser Frage nicht gekannt hat. Schon das Adverbium „late", meint derselbe, spreche gegen die Identität, was indessen meines Erachtens nicht der Fall ist; denn 13 Folioseiten (annähernd 600 Zeilen) bieten im Vergleich mit $^3/_4$ Seite (33 Zeilen) doch wohl eine ausführliche Beschreibung (18:1). Wenn dann Scharpff weiter annimmt, diese sei bald nach der Gesandtschaftsreise 1451 geschrieben, so übersieht er einmal, dass Cusanus bald nach dieser Reise sich gar nicht in Rom aufgehalten, ein andermal, dass die Schrift „De beryllo", welche, wie feststeht, dem Jahre 1458 angehört, in jener bald nach 1451 angesetzten Beschreibung erwähnt wird[5]), endlich auch noch, dass es sich an beiden Stellen um ein und denselben Gegenstand handelt. Dem-

---

[1]) „Et quia de aequalitate alias Romae late scripsi, haec sic sufficiant" cap. 23.

[2]) „Hos vero sex, qui subnotantur, ab eodem Cusa compositos nusquam hactenus reperire potui." Praefatio pagina aa3b.

[3]) „4. Librum de aequalitate, nisi sit is, qui habetur 2. volumine fol. 15" l. c.

[4]) a. a. O. S. 231 Anm. 4.

[5]) l. c. fol. 16a.

nach ist man wohl anzunehmen berechtigt, dass jene ausführliche Beschreibung, auf welche das früher genannte Kapitel den weitere Aufschlüsse wünschenden verweist, wirklich auf uns gekommen ist. Dieselbe ward alsdann zu Rom höchstwahrscheinlich im Winter 1461 auf 1462 für einen wissbegierigen und fähigen Schüler namens PETER, d. i. zweifelsohne für PETER WYMAR von Erkelenz, von welchem sogleich näher die Rede sein wird, auf dessen Ersuchen und zu dessen Geistesausbildung geschrieben[1]). Da sie aber von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater handelt, als solche die Hauptsache des Evangeliums kurz zusammenfasst, welches die mannigfaltigen, an dieselbe sich anschliessenden Kanzelreden des nämlichen Autors auf mannigfaltige Art auseinanderlegen[2]), so gehört deren weitere Besprechung nicht hierher.

Dahingegen hätte unsere Darlegung früher schon eine Schrift, wäre sie aufzutreiben gewesen, besprechen müssen; das Büchlein nämlich meine ich, welches nach einer Angabe in dem „Forschen nach Weisheit" CUSANUS in „allerjüngster Zeit zu Orviedo über die Gestalt der Welt zusammenstellte[3])". Unter dieser allerneuesten Vergangenheit können nach den noch vorhandenen Briefen nur die Monate Juli und August 1462 gemeint sein. Das in jener Angabe gewählte Zeitwort aber legt, falls es seine Wahl nicht dem blossen Zufall, sondern bewusster Absicht verdankt, den Gedanken nahe, als habe es sich in der fraglichen Schrift ähnlich wie im „Beryll" in erster Linie um die Zusammenstellung fremder Anschauungen gehandelt. Selbstverständlich wird sich indessen hier ebensowenig wie dort der Verfasser lediglich damit begnügt haben, fremde Ansichten zusammenzutragen, ohne zugleich seine eigene geltend zu machen. Dergleichen würde ganz dem sonst bei ihm gewohnten Verfahren zuwiderlaufen. Der Titel des Büchleins endlich ist geeignet, Sehnsucht nach demselben zu erwecken. Die Welt, so lesen wir schon in dem „gelehrten Nichtwissen", ihre

---

[1]) „Promiseram tibi, Petre, aliqua de aequalitate conscribere ad exercitationem intellectus tui veritatis avidi et ad capacitatem apti, ut sermones theologicos subintres:" Anfang der fraglichen Abhandlung l. c. fol. 15. SCHARPFF lässt a. a. O. die Schrift an einen jüngeren Freund PETRUS gerichtet sein.

[2]) „Haec est summa evangelii in variis sermonibus nostris infra positis varie explanati . . ." Schluss der Abhandlung fol. 28b.

[3]) „Supra de his atque in libello, quem de figura mundi nuperrime in urbe veteri compilavi" De ven. sap. cap. 22.

Bewegung und Gestalt vermag man nicht zu erfassen: bei einigem Nachdenken wird sie einem nämlich wie ein Rand in einem Rade, wie eine Kugel in einer Kugel erscheinen, welche nirgendwo einen Mittelpunkt oder eine Oberfläche besitzt[1]); unsere Erde ferner wird ebendaselbst für einen Stern von edler Art erklärt, welcher Licht, Wärme und Einfluss von anderer d. i. verschiedener Beschaffenheit hat, als alle übrigen Sterne[2]). Kurz und gut, die hier einschlägigen Kapitel über die Bewegung bez. über die Verhältnisse unserer Erde[3]) stellen nach der eigenen Versicherung ihres Verfassers bekanntlich bisher unerhörte Behauptungen auf[4]). Vollends die eigenhändige Eintragung auf dem letzten Blatte der 1444[5]) auf dem Reichstage zu Nürnberg erstandenen mathematischen Handschrift, des jetzigen codex L 5 zu Cues, kennt nicht weniger als drei verschiedene Bewegungen um die Weltpole. Zunächst nämlich kann die Erde nicht fest stehen, sondern sie bewegt sich ebensogut wie die andern Sterne[6]). Demnach läuft sie um die Pole der Welt, wie PYTHAGORAS behauptet[7]), annähernd einmal während Tag und Nacht, dagegen die achte d. i. die Fixsternsphäre zweimal und die Sonne ein bisschen weniger als zweimal während Tag und Nacht[8]), d. i. um $^1/_{365}$ ihres Kreises, so dass in einem Jahre die Verzögerung gleich der Bewegung während eines Tages beträgt, und infolge solch einer Verzögerung der Tierkreis entsteht[9]).

---

[1]) „Vides mundum et eius motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota et sphaera in sphaera nullibi habens centrum vel circumferentiam" De docta ignor. II, 11: vergl. oben Bd. 103 S. 83.

[2]) „Est igitur terra stella nobilis, quae lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus aliis stellis" l. c. cap. 12.

[3]) „Correlaria de motu" cap. 11; „De conditionibus terrae" cap. 12.

[4]) „Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint" l. c. cap. 11: vergl. oben Bd. 103 S. 79.

[5]) Nicht 1445, wie KRAUS, Serapeum Bd. 26 zu cod. L 5 schreibt.

[6]) „2. Consideravi, quod terra ista non potest esse fixa, sed movetur ut aliae stellae."

[7]) „*Ἐναντίως . . . καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσι · ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν*": schreibt ARISTOTELES, *Περὶ οὐρανοῦ* II, 13. 293, a, 20. Diese Aristotelische Schrift findet sich noch heute in der Handschriftensammlung zu Cues unter K 11 No. 3.

[8]) „Quare super polis mundi revolvitur, ut ait Pythagoras, quasi semel („*περὶ τὸ μέσον*" bei ARISTOTELES!) in die et nocte („*νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν*"!) sed octava sphaera bis et sol parum minus quam bis in die et nocte" cod. L 5 zu Cues.

[9]) „. . . . hoc est per $^1/_{365}$ sui circuli, ita quod in anno uno per motum diei unius est retardatio et ex illa retardatione oritur zodiacus" l. c. Man beachte

Zu all diesen merkwürdigen Sätzen nehme man noch das eigentümliche Erkenntnisprinzip, wonach jede bejahende Äusserung menschlicherseits für eine blosse Annahme zu erklären ist[1]), welche sich stufenweise fort und fort dem wirklichen Sachverhalte zu nähern vermag, ein Prinzip, welches vor allem unsere Kenntnis der Natur so wesentlich zu fördern vermochte, und man fragt voll von Neugierde: Hat unser Autor nach 23jährigem ernsten Nachdenken im Sommer 1462 „über die Gestalt der Welt" Annahmen aufgestellt, welche dem wirklichen Sachverhalte näher kommen als jene von 1440 bez. 1444? hat er versucht, die achte Sphäre, um eine richtigere Vorstellung von der Gestalt der Welt zu bekommen, in ihre Millionen und Milliarden Meilen voneinander entfernten Bestandteile aufzulösen? hat er „den edlen Stern Erde", welcher nach seiner Ansicht von 1444 schon Umläufe und Umdrehungen[2]) macht, 1462 an die richtige Stelle in unserem Sonnensysteme gesetzt? Nur die letzte der aufgeworfenen Fragen bin ich nach dem Material, was zur Stunde vorliegt, zu beantworten im stande. In dem „Forschen nach Weisheit" 1463 nämlich heisst es: Die göttliche Weisheit bestimmte die Grenze für das Meer und trockne Land, für Sonne, Mond, Sterne und deren Bewegung, stellte die Erde in die Mitte; diese nämlich wollte er schwer sein und nahe bei dem Mittelpunkte der Welt sich bewegen lassen: auf solche Weise sollte sie beständig in der Mitte verweilen, weder aufwärts noch seitwärts abweichen[3]). Nach dieser einen Probe zu

---

hier: $^1/_{365}$ und nicht $^1/_{364}$, wie Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa S. 98 will, ist zu lesen; hiermit fallen dann auch die Ausstellungen weg, welche Apelt, Die Reformation der Sternkunde S. 26 zu dem Bruche $^1_{364}$ macht. Auch fehlt bei Clemens das „uno" bei „anno". Unter „diei unius" endlich ist augenscheinlich der volkstümliche Tag von 12, nicht der wissenschaftliche von 24 Stunden zu verstehen.

[1]) „Consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam" De coniecturis I, 1: vergl. oben Bd. 103 S. 95.

[2]) Vergl. in der mehrfach erwähnten Eintragung die Worte: „Sit terra a b c d (ein Kreis ist dazu gezeichnet, der aber eine Kugel vorstellen soll), et trahe („in hoc" liest Clemens S. 99 anstatt „trahe"), a c, b d arcus terrae et pone e in puncto sectionis. Dico terram super polis a c fixis in terra moveri et similiter super polo e et opposito ei (der nicht näher benannt, weil er an der gezeichneten Figur nicht sichtbar hervortritt) simul et semel. Nam super a c movetur de oriente in occidens et super e et ei opposito movetur in horizontem (Clemens: „horizonte") de occidente in oriens" cod. L 5 zu Cues.

[3]) „Posuit terram in medio, quam gravem esse et ad centrum mundi moveri determinavit, ut sic semper in medio subsisteret et neque sursum neque lateraliter declinaret" De venatione sapientiae cap. 28

schliessen, darf man sich von der immerhin noch möglichen Auffindung der verlorenen Schrift über „die Gestalt der Welt“ nicht allzu grosse Stücke versprechen. Mag der Kardinal von Cues über die kosmischen Bewegungen und die Verhältnisse der Erde auch neue, bisher „unerhörte Sätze“ vertreten, so fehlte ihm doch augenscheinlich noch der den irdischen Verhältnissen entrückte, weitschauende Blick, welcher 1543 den Namen des Domherrn von Frauenburg unsterblich machte.

Soviel über die beiden Schriften, von denen die eine zu fehlen schien, die andere wirklich fehlt[1]), von deren einstiger Existenz aber die Beschreibung der zehn Plätze unzweideutige Kunde giebt. Mit dieser Beschreibung aber ist die Aufgabe, welche sich das „Streben nach Weisheit“ vorheriger Ankündigung zufolge stellte, vollkommen gelöst, demnach nunmehr der Schluss des Ganzen zu erwarten. In der That endigt jene mit einem Satze, welcher erst bei dem völligen Abschlusse einer Schrift wirklich angebracht erscheint. In der unsrigen freilich folgt ganz ähnlich wie noch in einer andern[2]) eine neue Gedankenreihe.

Dieselbe beginnt mit einem Kapitel über die „Tragweite sprachlicher Bezeichnung[3])“; wirft dann einen Blick auf den „erzielten Gewinn[4])“; wiederholt die schon früher sehr häufig abgegebene „Erklärung[5])“, wonach das Gewordene auf das Werdenkönnen

---

[1]) Von den sechs Nummern, welche Faber nirgends finden konnte, fehlen zur Stunde übrigens nur mehr drei; No 4 nämlich, „liber de aequalitate“, fehlte überhaupt nicht, No. 1, „Directorium speculantis“, ist, wie bekannt, mit No. 2, dem „dialogus de non aliud“, identisch und 1888 zum erstenmal veröffentlicht; daher bleibt noch No. 3, „liber de figura mundi“, No. 5, „liber inquisitionis veri et boni“, und No. 6, „Tabulae Persicae in Latinum ex Graeco reductae.“ Numero 5, welche De concordantia catholica I. 12 erwähnt wird, einmal wiederzufinden ist wohl noch am ehesten zu hoffen.

[2]) De mathematicis complementis, nahezu 10 Jahre früher (1453. September) geschrieben, ist hier gemeint. Zwar nicht mehr der gedruckte Text, wohl aber cod. E 3 zu Cues lässt den jetzigen Schlussabschnitt deutlich als spätern Zusatz erkennen. Ursprünglich nämlich folgte auf die Worte „in lineam rectam convertendi“ fol. 85b unmittelbar der bislang nicht gedruckte Schluss, welcher sich in der genannten Handschrift erhalten hat; später ward derselbe durchgestrichen, und der neue Abschnitt „Descripto super“ fol. 88b hinzugefügt.

[3]) „De vi vocabuli“: cap. 33.

[4]) „De capta praeda“: cap. 34—36.

[5]) „De declaratione“ cap. 37. Nicht um den Begriff der „declaratio“, wie man nach dem Titel meinen sollte, also handelt es sich hier, sondern bloss um eine ganz bestimmte „declaratio“.

erst folgt und daher niemals auf die Weise geworden ist, dass in ihm das Werdenkönnen völlig erschöpft sei[1]); fügt, um durch die wiederholte „Erinnerung[2])" an frühere Äusserungen klärer, was gemeint sei, zu offenbaren, weiterhin den Satz hinzu, sicherlich beziehe sich das Werdenkönnen auf etwas, welches ihm vorangeht[3]); und schliesst mit einer „Erwägung[4])".

Nichts ward, so beginnt dieselbe, was nicht werden konnte, und auch kann nichts sich selbst bewirken[5]). Hieraus ergiebt sich ein dreifaches Können, nämlich Wirken-, Werden- und gewordenes Können[6]); vor dem gewordenen existiert das Werden-, vor dem Werden- das Wirken-Können[7]); Anfang und Ende für das Werden- ist das Wirken-Können[8]); das gewordene aber ward durch das Wirken- aus dem Werden-Können[9]). Weil endlich das Wirken- vor dem Werden-Können existiert, so ward es nicht und kann auch nicht anders werden[10]), ist daher alles, was es sein kann[11]); es kann demnach nicht grösser, auch nicht kleiner, noch auch anders sein[12]); für alle Dinge ist es die bewirkende, die formelle oder urbildliche und Zweck-Ursache[13]). Es existieren demnach alle Dinge, welche werden können und geworden sind, vorher in dem

---

[1]) „Repetam unum saepissime dictum, quoniam est totius venationis nostrae ratio, et est: quod factum, cum sequatur posse fieri, nunquam est ita factum, quod posse fieri sit in eo penitus terminatum" cap. 37. Bezüglich des „saepissime" vergleiche man cap. 2—10, oben S. 70 ff.

[2]) „Rememoratio": Titel zu cap. 38, nicht so missverständlich, aber gerade so zu verstehen, wie der Titel zu dem unmittelbar vorhergehenden Hauptstücke.

[3]) „Nunc ut per iteratam dictorum rememorationem clarius quae volo promam, adiicio: Certum est, quod posse fieri refertur ad aliquid, quod ipsum praecedit" cap. 38.

[4]) „Epilogatio": Überschrift zu cap. 39.

[5]) „Quia nihil factum est, quod non potuit fieri, et nihil se ipsum facere potest; . . ." cap. 39.

[6]) „Sequitur quod triplex est posse, scilicet posse facere, posse fieri et posse factum" l. c. Den letzten Begriff hat man durch „Möglichgewordenes", anderswo durch „Gewordenseinkönnen" auf deutsch wiederzugeben versucht.

[7]) „Ante posse factum posse fieri, ante posse fieri posse facere" l. c.

[8]) „Principium et terminus posse fieri est posse facere" l. c.

[9]) „Posse factum per posse facere de posse fieri est factum" l. c.

[10]) „Posse facere cum sit ante posse fieri, nec est factum nec fieri potest aliud" l. c.

[11]) „Est igitur omne, quod esse potest" l. c.

[12]) „Non potest igitur esse maius , . . nec minus . . . nec potest esse aliud" l. c.

[13]) „Omnium . . est causa efficiens, formalis seu exemplaris et finalis" l. c.

Wirken-Können als in ihrer bewirkenden, formellen und Zweck-Ursache, umgekehrt erscheint das Wirken-Können in allen als die absolute Ursache in ihren Wirkungen[1]). Dagegen das Werden-Können ist in allen, welche geworden sind, das, was wurde, demnach auch von dem gewordenen in seinem Wesen nicht verschieden[2]). Wohl aber ist dies das Wirken-Können; mag dasselbe auch nicht etwas ganz anderes sein, so ist es dennoch, eben weil es die Ursache des Wesens, nicht das Wesen; dieses vielmehr ist dessen Wirkung[3]). Aus dem Nichts, heisst es, sei das Werden-Können geworden[4]). Der Ausdruck ist ungenau; denn wir müssen sagen: Aus dem Nichts ist das Werden- durch das Wirken-Können nicht geworden, sondern hervorgebracht, somit geschaffen[5]). Dies absolute Wirken-Können aber ist der Allmächtige, dieser demnach ewig, weder geworden, noch geschaffen[6]); und weil er vor dem Nichts und dem Werden-Können existiert, so kann er weder vernichtet, noch auch anders, als wie er ist, werden[7]). Demzufolge giebt es nur eine erste Ursache, welche man füglich das wirklich existierende Können nennt[8]).

Nach den soeben ausgehobenen Sätzen zu urteilen, enthalten die Schlusskapitel, insbesondere auch die letzte „Erwägung", wesentlich neues zwar nicht, und dessen ist sich deren Verfasser auch sehr wohl bewusst, er möchte dieselben nämlich für nichts anderes als eine bündige Widerholung von früher Beigebrachtem angesehen wissen[9]). Immerhin aber bleibt hierbei das dreifache, nämlich das Wirken-, Werden- und gewordene Können gar wohl zu

---

[1]) „Sunt igitur in ipso posse facere omnia, quae possunt fieri et quae facta sunt, prioriter ut in causa efficiente, formali et finali, et posse facere in omnibus ut absoluta causa in causatis" l. c.

[2]) „Sed posse fieri est in omnibus, quae facta sunt, id quod factum . . . Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia" l. c.

[3]) „Sed posse facere licet non sit aliud, tamen, cum sit causa essentiae, non est essentia; essentia enim est ipsius causatum" l. c.

[4]) „De nihilo . . dicitur posse fieri factum" l. c.

[5]) „De nihilo igitur posse fieri, cum sit per posse facere productum et non factum, creatum dicimus" l. c.

[6]) „Cum antem ipsum absolutum posse facere nominemus omnipotentem, dicimus omnipotentem aeternum nec factum nec creatum" l. c.

[7]) „Et qui nec annihilari aut aliter fieri potest quam est, quia ante nihil et posse fieri" l. c. fol. 217b.

[8]) Vergl. „Non est nisi unum causale principium, quod possest nomino" l. c. fol. 218a.

[9]) „Haec sint de praeinsertis breviter repetita" l. c. fol. 217b.

beachten. Freilich erklärt derselbe schliesslich auch diese neue Fassung seiner philosophischen Nachforschungen für ungeschickt und nicht völlig geklärt[1]).

Diesem Übelstande sollte abhelfen

3. De apice theoriae.

Wie! gehört denn wirklich dies Gespräch erst an diese Stelle? Bisher wenigstens reihte man dasselbe „sachlich und wohl auch der Zeit nach[2])“ nicht erst an „das Streben nach Weisheit“, sondern schon an „das existierende Können“ an. Die Berechtigung hierzu glaubt man aus der Thatsache entnehmen zu müssen, dass so ziemlich im Eingange des Gespräches nicht die soeben an erster, sondern bloss die an zweiter Stelle genannte Schrift erwähnt wird, und doch wäre, so macht man geltend, jene, falls sie bereits existierte, wegen ihrer hohen Bedeutung bei dem Niederschreiben des in Rede stehenden Einganges „wohl nicht zu ignorieren“ gewesen[3]). Weit entfernt, etwa jene hohe Bedeutung leugnen zu wollen, kann man sich das geltend gemachte, angeblich so auffallende Schweigen ganz leicht auf eine andere Weise, als dies vorhin geschah, erklären. An der berührten Stelle nämlich wundert sich der Mitunterredner darüber, weshalb denn die vielen Äusserungen nicht genügen, welche der Meister bereits früher über das existierende Können gethan und in dem gleichnamigen Gespräche deutlich entwickelt habe[4]). Die Satzgefüge lässt meines Erachtens klar erkennen, dass hierselbst in erster Linie nicht Schriften, sondern lediglich Ideen in Betracht kommen, dass erst in zweiter Linie, so nebenher, auch eine Schrift erwähnt wird. Sollte aber überhaupt eine solche erwähnt werden, so konnte dies nicht „das Streben nach Weisheit“, sondern dem ganzen Zusammenhange nach nur die eben gewählte sein.

Jenes Schweigen spricht demnach nicht gegen die Stelle, welche wir dem kleinen Zwiegespräche anzuweisen im Begriffe stehen. Für dieselbe aber lässt sich zunächst der rein äusser-

---

[1]) „Per haec arbitror mearum venationum rudem et non plene depuratum conceptum, quantum mihi possibile fuit, explicasse“: Schlusssatz zu cap. 39 fol. 218b.

[2]) Scharpff a. a. O. S. 213.

[3]) Scharpff a. a. O. S. 232 Anm. 1.

[4]) Petrus. „. . . Sed miror cum iam ante de possest multa dixisses et eo in dialogo explanasses, cur illa non sufficiunt?“ De apice theoriae fol. 219a

liche Umstand anführen, dass der Mitunterredner bereits vierzehn Jahre hindurch Gelegenheit gehabt hat, den Meister zu hören[1]). Trügt nicht alles, so erscheint wohl die Annahme berechtigt, dass jene vierzehn Jahre 1449 beginnen, somit 1463, worauf es uns hier ankommt, endigen. Urkundlich belegen lässt sich dies freilich zur Stunde nicht; und selbst wenn auch dies wirklich der Fall wäre, so würde dennoch, wie leicht ersichtlich, jener rein äusserliche Umstand endgiltig noch nichts entscheiden; dieses thut vielmehr erst der Inhalt des Gespräches.

Diesem gegenüber ist nicht einmal der Umstand von Belang, dass in dem vielfach erwähnten cod. E 3 das Zwiegespräch schon an sechster, das „Streben nach Weisheit" aber erst an siebenter Stelle, jenes also vor diesem steht; denn auch sonstwo ist in dieser Handschrift nicht mit der gleichen Sorgfalt, wie im cod. E 2, die zeitliche Aufeinanderfolge[2]) gewahrt. Mit dem Inhalte selbst aber hat es folgende Bewandtnis. Wie einige frühere Kapitel der „Philosophie"[3]), so nennt auch noch das letzte derselben, die sogenannte „Erwägung" nämlich, Gott bekanntlich[4]) „das wirklich existierende Können"; diesen Namen erklärt dann „die endgültige Ansicht", wie wir in einem anderen Zusammenhange" bereits erwähnen mussten, für nicht zulänglich[5]). Einen anderen Namen für „die eine oberste Ursache" von allem, dem Werdensowohl als dem gewordenen Können, gilt es demnach aufzuspüren, einen Namen, so klar, so wahr und so leicht verständlich, wie es keinen zweiten mehr giebt[6]).

Diesem Problem widmete der Kardinal 1463, wie soeben ermittelt ward, und zwar zu Ostern nach einer ausdrücklichen Angabe in dem Zwiegespräche[7]) einige Tage hindurch ein gründliches

---

[1]) Cardinalis. „. . . Jam annis quatuordecim me audisti" l. c.

[2]) Nach der Entstehungszeit geordnet, müssten nämlich die Nummern 3. 11. 1. 4. 2. 12. 13. 5. 10. 7. 6. 8 und 9 aufeinander folgen; vergl. auch oben S. 52 Anm. 6.

[3]) De venatione sapientiae cap. 11. 13. 26. 34. 35 (zehn Mal) und 37.

[4]) Vergl. vorhin S. 81 Anm. 8.

[5]) Vergl. die fünftletzte Anmerkung.

[6]) Vergl. „Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo" l. c. fol. 219b.

[7]) „. . his paschalibus diebus . ." l. c. 219a. Ostern fiel in dem besagten Jahre auf den 10. April; dieses Datum aber ward, wie erinnerlich, früher, um die Abfassungszeit des „Strebens nach Weisheit" genauer zu bestimmen, schon einmal S. 69 berücksichtigt.

Nachdenken[1]). Da ihn dieses so ganz und gar für sich in Anspruch zu nehmen schien, so fürchtete seine Umgebung, ihm allzu lästig zu werden, falls sie ihn in jenen Tagen etwa mit Fragen über die fortlaufenden Angelegenheiten hätte behelligen wollen[2]).

Wie alle Wissbegierige, so forscht auch er nach dem „Was?", wünscht gar sehr zu wissen, was denn in aller Welt unter dem „Was?" oder dem Wesen, wonach man so emsig forscht, zu verstehen sei[3]). Auf irgend eine Weise muss man dasselbe zu finden denn doch im stande sein[4]). Bliebe nämlich das Wesen, wonach stets gesucht ward, gegenwärtig und wohl auch zukünftig noch geforscht wird, völlig unerkannt, dann würde man danach sicherlich, weil das Unternehmen ganz zwecklos, nicht so eifrig forschen[5]).

Viele Jahre hindurch, das ganze Jahrzehnt 1440—50, dann 1453 in dem mystischen „Gottschauen" und endlich 1462 in dem Gespräche über das „Unveränderliche" nämlich, wie wir früher sahen, hat er selbst sich gedacht, man müsse über jedes Erkenntnisvermögen hinausgehen und nach jenem alsdann vor jeder Art von Mannigfaltigkeit und Gegensatz forschen[6]), und dabei nicht beachtet, wie das an und für sich bestehende Wesen zugleich für alle Substanzen die unveränderliche Grundlage bildet, darum sich weder vergrössern, noch vervielfältigen lässt und demnach nicht bald dieses, bald jenes Wesen für diese und jene verschiedene Dinge, sondern ein und die nämliche Hypostase aller ist[7]).

---

[1]) „Video te quadam profunda meditatione aliquot dies raptum": Anfang des Gespräches fol. 219a.

[2]) „Video te . . . raptum adeo, quod timui tibi molestior fieri, si te quaestionibus de occurrentibus pulsarem" l. c.

[3]) Cardinalis. „. . . Ego igitur sicut omnes studiosi quaero quid? quia scire valde cupio, quid sit ipsum quid? seu quidditas, quae tantopere quaeritur" l. c.

[4]) Petrus. „Putasne quod reperiri possit?" Cardinalis. „Utique . . ." l. c

[5]) „Nam quidditas, quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaereretur, quando etiam reperta maneret incognita" l. c.

[6]) „Cum igitur annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, . . ." l. c.

[7]) „. . . non attendi quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam, ideo nec multiplicabilem nec plurificabilem et hinc non aliam et aliam aliorum entium quidditatem, sed eandem omnium hypostasim" l. c.

Das alles aber ward seit den Gesprächen über die „Weisheit“ im Jahre 1450 allmählich anders. Zwar wohnt nach diesen die Weisheit in den Höhen, aber nichtsdestoweniger erschallt kräftig für den, der Ohren zum Hören, ihr Ruf weit und breit; und diese Weisheit ist niemand anders als Gott selbst[1]). Der selbige Gott aber ist, so hat es wenigstens den Anschein, gleichsam das absolute und unendliche Können[2]); doch darauf antwortet in mir das unendliche Licht, das absolute Vermögen sei eben die Unendlichkeit, welche jenseits der Vereinigungsmauer weilt, woselbst das Werden- sich mit dem Wirken-Können, das Vermögen sich mit der Wirklichkeit vereinigt[3]). Mit dieser Antwort des unendlichen Lichtes lehnt das mystische „Gottschauen“, welchem wir die vorstehende Stelle entnahmen, augenscheinlich seinem ganzen Charakter gemäss es ab, auf jenen dem Anscheine nach vortrefflichen Namen für die Gottheit des näheren einzugehen. Das hier Versäumte holt 1460 das Gespräch über „das wirklich existierende Können“ nach; doch auch dieses überholen dann 1463 „das Streben nach Weisheit“ und „die endgültige Ansicht“.

Mittlerweile nämlich lernte ihr Verfasser einsehen, dass man zugeben müsse, eben die oben genannte Hypostasis oder Grundlage der Dinge könne existieren[4]); und wenn sie das kann, so kann sie es ohne eben das Können schlechterdings nicht; denn wie könnte sie das ohne das Können?[5]) Demnach besteht das Können, ohne welches nichts irgendwie etwas kann, so sehr an und für sich, wie dies sonst nichts mehr kann[6]). Darum gerade ist es das

---

[1]) Vergl. oben Bd. 105 S. 52 Anm. 3. An diese frühere Erwähnung der Bibelstelle wird de apice theoriae fol. 219b erinnert.

[2]) „Videris igitur mihi, domine, quasi posse esse absolutum et infinitum“ De visione dei cap. 15 (fol. 106b).

[3]) „Sed respondes in me, lux infinita, absolutam potentiam esse ipsam infinitatem, quae ultra murum est coincidentiae, ubi posse fieri coincidit cum posse facere, ubi potentia coincidit cum actu“ l. c.

[4]) „Deinde vidi necessario fatendum ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse.“ De apice theoriae fol. 219a. Das lateinische „subsistentia“ der Stelle soll augenscheinlich die Übersetzung des griechischen „hypostasis“ sein; dementsprechend liess auch ich „hypostasis“ ruhig stehen und verdeutschte bloss „subsistentia“. Die zwei letzten Worte „posse esse“ übertrug ich früher (Gotteslehre des Nic. Cusanus S. 123) durch das Prädikat „sei das Können“.

[5]) „Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse; quomodo enim sine posse posset?“

[6]) „Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest“ l. c.

gesuchte „Was?“ oder Wesen, ohne welches nicht irgend ein Ding existieren kann[1]).

Und das ist die Ansicht, in deren Bereiche der Kardinal sich während jener Festtage mit ausserordentlichem Ergötzen bewegte[2]). Das Können, sagte er sich, welches so mächtig, so frühzeitig und vortrefflich, wie es sonst nichts geben kann, bezeichnet jenes Seiende, ohne welches nicht irgend etwas irgendwie sein, leben und erkennen kann, bei weitem passender, als etwa der Ausdruck „wirklich existierendes Können“ oder sonst irgend ein anderer Name[3]). Insoweit man dasselbe nämlich überhaupt benennen kann, wird dies das Können, welches so vorzüglich, wie es sonst nichts mehr geben kann, noch am besten zuwege bringen[4]). Keinen Namen kann es nämlich nach seinem Dafürhalten geben, der so klar, so wahr oder so fasslich wäre[5]).

Durch gründliches Nachdenken hätte er hiermit die Aufgabe, welche er sich in den Ostertagen 1463 stellte, der Hauptsache nach zunächst für sich selbst gelöst. Die Freude über diese glückliche Lösung sah ihm seine Umgebung an[6]). Einer aus derselben nahm sich daher, als er den Meister weniger vertieft als zuvor fand, ein Herz, gegen die sonst stets beobachtete Gewohnheit ihn nach der gemachten grossen Entdeckung ehrerbietigst zu fragen[7]). Hocherfreut ging der Gefragte auf die Bitte ein. Über die andauernde Schweigsamkeit des Fragestellers, so erklärte er, habe er sich schon öfters gewundert, besonders deshalb, weil jener schon vierzehn Jahre hindurch Gelegenheit gehabt, ihn zu hören,

---

[1]) „Quare est ipsum quid? quaesitum seu quidditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam“ l. c.

[2]) „Et circa hanc theoriam in his festivitatibus versatus sum cum ingenti delectatione“ l. c.

[3]) Cardinalis. „Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest esse nec vivere nec intelligere, quam possest aut aliud quodcunque vocabulum“ l. c.

[4]) „Sive enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit“ l. c.

[5]) „Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo“ l. c. fol. 219b. Vergl. oben S. 83 Anm. 6.

[6]) „Cum te . . ., quasi magni aliquid invenisses, laetum reperiam, . . .“ fol. 218a.

[7]) „Nunc cum te minus intentum et . . . laetum reperiam, ignosces spero si ultra solitum te interrogavero“ l. c.

wenn er öffentlich und vertraulich vielfach über wissenschaftliche Entdeckungen sprach[1]).

Der Fragesteller aber heisst im Gespräche selbst bloss PETER, in der Überschrift desselben schon genauer PETER von Erklenz[2]), einem Städtchen im heutigen Regierungsbezirk Düsseldorf, im Testamente des Kardinals vom 6. August 1464, „PETER WYMARI von Erklenz, Geistlicher der Diözese Lüttich, auf Grund päpstlicher und kaiserlicher Ermächtigung öffentlicher Notar und des Kardinals NIKOLAUS von St. Pietro in Vincoli Sekretär[3])." Obgleich sich derselbe hier „mit seinem üblichen und gewohnten Namen unterzeichnet[4])" nennt er sich ganz unbestimmt „Geistlicher", nicht etwa Priester, wozu ihn in der Zeit, in die unser Gespräch fällt, der Kardinal in eigener Person weihte[5]), auch nicht, was man, falls es damit seine Richtigkeit hat, noch am ehesten erwarten sollte, Stiftsherr von Aachen, wie ihn bereits das Testament des Kardinals vom 15. Juni 1461[6]) und ebenso die schon erwähnte Überschrift unseres Gespräches nennt[7]). Sind diese beide Angaben nicht später hinzugefügt, sondern schon für die Zeit richtig, in welche man sie als ursprüngliche Eintragungen zu setzen hat, dann ward „Wymmarus Wymmari de Erkelenz" nicht erst 1472, wie Archivar KÄNTZELER bestimmt behauptet[8]), sondern schon vor dem 15. Juni 1461 Stiftsherr von Liebfrauen zu Aachen. Auch ist er daselbst nicht erst 1491, wie KÄNTZELER ebenfalls angiebt, Dechant geworden, sondern dies schon 1488 ge-

---

[1]) Cardinalis. „Gaudebo. Nam de tua tam longa taciturnitate saepe admiratus sum, maxime, qui iam annis quatuordecim me audisti multa publice et private de studiosis inventionibus loquentem" l. c.

[2]) „Interloquutores rev. dominus cardinalis sancti Petri et Petrus de Erclencz . . ." cod. E 3.

[3]) „Et ego Petrus Wymari de Ercklentz, clericus Leodicensis dioccesis, publicus apostolica et imperiali autoritatibus notarius dictique rev. domini Nicolai cardinalis sancti Petri ad vincula secretarius, quia . ." vergl. UEBINGER, Zur Lebensgeschichte des Cusanus. Hist. Jahrbuch Bd. 14 S. 557.

[4]) ... . signoque et nomine meis solitis et consuetis signavi . ." S. 558 a. a. O

[5]) ... . postquam nunc dono dei et meo ministerio divinum adeptus es sacratissimi sacerdotii locum . . ." De apice theoriae fol. 219a.

[6]) . . . praesentibus . . . . Petro Wimari de Erckelentz canonico Aquensi . . . Leodicensis dioecesis testibus" a. a. O. S. 555.

[7]) „. . . . Petrus de Erclencz (vergl. vorhin Anm. 2) canonicus Aquensis" cod. E 3.

[8]) Kleine Aachener Chronik. Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein Bd. 21 S. 103.

wesen. Ist wenigstens das angegebene Todesjahr 1520 richtig, dann hat er etwa das 90. Lebensjahr erreicht[1]). Um 1430 nämlich muss er geboren sein, wenn er bald nach dem 5. März 1449, wo Cusanus öffentlich zum Kardinal ernannt ward, und noch vor dem 21. Oktober, wo er die Heimat verliess, in dessen Dienst eingetreten ist. In die so bestimmte Zeit fällt aber höchst wahrscheinlich der Eintritt. Wenn verschiedene Anzeichen nicht trügen, wird Wymar ursprünglich Kammerdiener des Kardinals gewesen sein und dann, durch dessen besonderes Wohlwollen getragen, eine Stufe der kirchlichen Hierarchie nach der andern bis zum Priestertume erstiegen haben. Zu jenen Anzeichen aber ist einmal das verhältnismässig hohe Alter, von 33 Jahren etwa, zu rechnen, in welchem er Priester wird, vor allem sodann die schon erwähnte auffallend lange Schweigsamkeit, wie sie bei einem Diener noch am ehesten erklärlich ist. Einen tiefen Sinn hat es daher andererseits auch, wenn der Aachener Stiftsherr den Kardinal von St. Pietro noch im Jahre 1488 seinen freigebigsten Wohlthäter nennt[2]).

Dem ehemaligen Diener und nunmehrigen Sekretär somit teilt der Autor seine „endgültige Ansicht" über das an sich bestehende Wesen, welches zugleich die eine unveränderliche Grundlage für alle Substanzen ist, in den Ostertagen 1463 zunächst mündlich mit, um dieselbe dann höchstwahrscheinlich, ähnlich wie bei dem Gespräche „de possest", auch sofort niederzuschreiben. In der Gestalt, wie sie schriftlich uns vorliegt, unterscheidet man füglich vier Absätze von dem annähernd gleichen Umfange einer Seite in Folio. Der erste derselben enthält die interessanten Angaben, welche wir im Vorstehenden bereits ausgiebig be-

[1]) Aus der „Kleinen Aachener Chronik" interessiert hier wohl die Notiz: „1507, d. 24. ap. wart unser liever frawen kirchoff geweit von den dechen mit namen h. (d. i. Herr) wimmer, sy hadden sich darop geschlagen" a. a. O. S. 93. In der „Chronik der Stadt Erckelenz", herausgegeben von Eckertz a. a. O. Bd. 5 S. 3—89 lesen wir S. 72: „Item die 13 huyssarmen bynnen Ercklens, die her peter wymars, Dechen to Aechen gewest, fundiert und gestifft, haven Jaerlichs Inkomen 60 g. gulden und dair to 19 malder roggen." Ähnlich also, wie der Meister, verfügte auch der Schüler über seinen Nachlass.

[2]) „Benefactori suo munificentissimo Petrus de Erkelens decanus Aquensis faciendum curavit anno 1488", steht unter anderm auf der das lebensgrosse Brustbild des Kardinals darstellenden Kupferplatte eingraviert, unter welcher dessen Herz vor dem Altare in der Hospitalskapelle zu Cues ruht.

nutzten, der zweite den Nachweis, wieso denn das „Können“ ein Name für Gott so fasslich, wie sonst kein zweiter mehr, der dritte einiges über die Tragweite des fasslichen, aber immerhin noch nicht adäquaten Namens, der vierte endlich einen kurzen Vergleich der jetzigen mit den eigenen früheren Ansichten. Danach liegt der Vorzug derselben in der grösseren Fasslichkeit. Früher, wo alles Sinnen darauf abzielte, die Wahrheit im Dunkeln noch am besten zu entdecken[1]), sei jene Fasslichkeit nicht deutlich genug gemacht worden; dieselbe sei freilich auch ganz besonderer Art[2]). Den Beschluss des kurzen Gespräches endlich bilden, ähnlich wie bei dem über „das Unveränderliche“, dreizehn Sätze zur Einprägung für das Gedächtnis. Kurzweg Memorial[3]) genannt, bieten sie eine Weltanschauung, entworfen von dem neu gewonnenen Standpunkte des Könnens, in den elementarsten Grundzügen[4]).

In der gleichen zwanglosen Weise, wie soeben mit seinem Sekretär, unterhielt sich der Kardinal ungefähr elf Monate später mit hochgeborenen Prinzen

4. De ludo globi.

Hinsichtlich der Zeit der Abfassung herrscht bei keiner der hier zu besprechenden Schriften eine grössere Unsicherheit als bei der zuletzt genannten. Man setzt dieselbe entweder 1454—59, oder aber 1460—64[5]), schwankt also zwischen nicht weniger als zehn Jahren. Indessen ermöglichen meines Erachtens macherlei Umstände zusammengenommen eine viel genauere und dazu auch ziemlich sichere Zeitbestimmung.

Zunächst ist es eine in dieser Hinsicht an sich bedeutungslos erscheinende Klage des Autors. Im Gespräch über „das Unveränderliche“ 1462 nämlich lässt sich derselbe, wie bekannt[6]), durch Ferdinand bezeugen, dass er, so oft er von der Wahrheit spreche,

---

[1]) „Putabam ego aliquando ipsam (sc. veritatem) in obscuro melius reperiri“ De apice theoriae fol. 219b.

[2]) „Hanc nunc facilitatem tibi pandere propono prius non aperte communicatam, quam secretissimam arbitror“ l. c. fol. 220b.

[3]) „Memoriale apicis theoriae . . nunc quam brevissime subiicio“ l. c.

[4]) l. c. fol. 221a—b; das ganze Schriftchen füllt demnach nur die drei Blätter 219—221.

[5]) Scharpff a. a. O. S. 223 Anm. 2.

[6]) Vergl. oben Bd. 105 S. 104 Anm. 2.

wieder jugendfrisch zu werden scheine; jetzt dagegen beklagt derselbige aufs schmerzlichste, dass seine Kräfte mehr und mehr schwinden, das Gedächtnis hin und wieder seinen Dienst versagt[1]). Diese Klage einmal deutet auf die Zeit nach 1462 hin.

Sodann bleibt hier der Ort zu beachten, an welchem das Gespräch stattfand; es ist, wie der Eingang zu dem zweiten Buche deutlich erkennen lässt, die ewige Stadt[2]). Mit dieser Ortsangabe, welche an und für sich zu unbestimmt ist, um einen sichern Schluss auf die Zeit zu gestatten, ist die Eintragung zu verbinden, welche der Mitunterredner des ersten Buches in das Fremdenbuch der Anima[3]) machte. Dieselbe lautet: „Johannes, durch Gottes Gnade Pfalzgraf bei Rhein und Herzog von Bayern. Rom, 19. Februar 1464[4])".

Eben dieser auch ist es, welcher das Gespräch des ersten Buches beginnt. Da er gelegentlich bei einer Zusammenkunft wahrnimmt, wie sich der Kardinal, vielleicht von dem Kugelspiele ermüdet, auf seinen Sitz zurückgezogen hat, so wünscht er, mit diesem, falls es ihm angenehm sei, sich über dieses Spiel zu unterhalten[5]). Wir alle, so fährt er nach einer zustimmenden Äusserung des Angeredeten fort, bewundern dieses neue und anziehende Spiel; vielleicht deshalb, weil in ihm ein Sinnbild für irgend welches tiefsinnige Nachdenken steckt; und dieses bitten wir uns zu deuten[6]). Nicht gleich in alle Tiefen der Philosophie, welche die ergötzliche Übung mit der Kugel veranschaulicht, will man eingeweiht sein, sondern schon mit wenigem sich zufrieden geben[7]).

---

[1]) „. . . . melius forte quam modo, cum amplius vires deficiant et memoria tarde respondeat" De ludo globi lib. 1 fol. 158a.

[2]) „. . . in hac urbe" d. i. nach dem Zusammenhange „in der Stadt des Papstes und der Kardinäle" De ludi globi lib. 2 fol. 160b.

[3]) d. i. in den „liber confraternitatis beatae Mariae de anima Teutonicorum de urbe."

[4]) „44. Joannes, dei gratia comes palatinus Rheni ac Bavariae dux; manu propria; anno 1464. Romae, dominica Invocabit" l. c. pag. 22.

[5]) „Cum te videam ad sedem retractum, forte fatigatum ex ludo globi, tecum, si gratum viderem, de hoc ludo conferrem," Anfang des Gespräches fol. 152a.

[6]) Cardinalis. „Gratissimum." Joannes. „Admiramur omnes hunc novum iocundumque ludum, forte quia in ipso est alicuius altae speculationis figuratio, quam rogamus explanari" l. c.

[7]) Card. „Hoc vero tam iocundum globi exercitium nobis non parvam puto repraesentare philosophiam" . . . Joannes. „Non cuncta profundari petimus, sed paucis nobis satisfacis" l. c.

Dieser so bescheidenen Bitte entsprechend erklärt sich der Kardinal bereit, in die edlen Herzen einige Samenkörner gründlichen philosophischen Wissens zu pflanzen, welche, falls man sie willig aufnimmt und sorgsam hütet, die Frucht ganz vorzüglicher Aufklärung betreffs der so sehr ersehnten Selbsterkenntnis bringen werden [1]).

Mit Rücksicht auf die soeben in Aussicht gestellte kostbare Frucht und mit Beachtung einiger im Verlaufe des Gespräches gebrauchter Wendungen darf man dasselbe, abgesehen von dem bereits besprochenen Eingange, sich füglich in vier Absätze zerlegt denken. Der erste und kürzeste derselben geht auf die Kugel und ihre Bewegung an und für sich betrachtet [2]); deutet hin auf deren Ursprung [3]), auf die der beabsichtigten, spiralförmigen Bewegung angepasste Gestalt der Kugel, welche keine Voll-, sondern nahezu eine Halbkugel darstellt [4]); macht weiterhin darauf aufmerksam, dass die Kugel sich auf endlos viele Weisen infolge der mannigfaltigen Beziehung besagter Oberflächen an ihr verschiedenartig gestalten und stets bald für diese, bald für jene Bewegung passend machen lässt [5]); vergisst endlich auch nicht zu beachten, dass die Linien, welche die Bewegung ein und derselben Kugel beschreibt, sich mannigfaltig ändern, dass niemals ein und die nämliche, mag dieselbige oder eine andere Person die Bewegung veranlassen, beschrieben wird [6]); denn stets wechselt der fortbewegende Stoss, niemals bewegt sich die Kugel das eine Mal gerade so, wie ein

---

[1]) „Faciam igitur et seminabo in nobilibus mentibus vestris aliqua scientiarum semina, quae, si intra vos receperitis et custodieritis, magnae discretionis circa sui ipsius desideratissimam notitiam lucis fructum generabunt" l. c. fol. 152b.

[2]) „Primum igitur attente considerabitis globum et eius motum" l. c.

[3]) „. . . quoniam ex intelligentia procedunt" l. c.

[4]) „Sed cur globus arte tornatili cepit illam mediae sphaerae figuram aliquantulum concavam, non vos ignorare puto. Non enim faceret motum, quem videtis, elicoidem, vertiginosum seu spiralem aut curvae involutum, nisi talem teneret figuram" l. c. Aus dieser Stelle ergiebt sich nebenher ganz deutlich, dass die dem Texte des Gespräches beigefügte Zeichnung nicht, wie im Pariser Drucke fol. 152a, aus zehn concentrischen Kreisen, sondern nur, wie bei Scharpff, Des Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften S. 214, aus einer einzigen Spirale mit zehn Windungen bestehen kann.

[5]) „Ac quod globus infinitis modis secundum variam habitudinem dictarum superficierum potest variari et semper ad alium et alium motum adaptari" l. c. fol. 152b.

[6]) „Sed oportet etiam considerare lineas descriptionis motus unius et eiusdem globi variari et nunquam eandem describi, sive per eundem sive per alium impellatur" l. c.

anderes Mal[1]). Nichts nämlich kann zweimal auf völlig gleiche Weise geschehen[2]); einen Widerspruch nämlich trägt in sich der Gedanke: zwei und in allen Stücken ohne jeglichen Unterschied gleich sein[3])".

All diese Sätze, so beginnt der zweite der angenommenen Absätze, muss man beachten, um auf Grund derselben zu dem philosophischen Nachforschen zu kommen, welches wir uns zur Aufgabe machen[4]). Da nämlich menschliche Kunstfertigkeit der Natur nachahmt, so gelangen wir von den Entdeckungen, welche wir an jener mit scharf prüfendem Blicke machen, zur Einsicht in die Kräfte der Natur[5]). Die Kugel an sich, ihre äussere Gestalt und die darin zur Erscheinung kommende Idee des Runden zunächst veranlassen eine Erörterung des Verhältnisses zwischen Materie und Form. Danach sieht man nichts, es sei denn in der Materie[6]). In dieser aber kann nicht das echte Runde, sondern nur des Echten Bild existieren[7]). Denkt man sich weiter die sichtbaren Formen hinweg, so bleibt auf dem ganzen Erdenrund ein einziges Aussehen, eine äussere Gestaltung bestehen, d. i. die Möglichkeit zu sein oder die nicht wahrnehmbare Materie, in welcher, wie man sagt, die Gesamtheit der Dinge sich findet[8]); und vom philosophischen Standpunkte kann man sehr wohl einräumen, dass wegen ihrer Vollkommenheit daselbst das Runde an sich vorhanden ist[9]). Solche Sätze mögen freilich unser Vorstellungsvermögen übersteigen[10]). Mag man im Geiste auch einsehen, dass sie

---

[1]) „. . . quia semper varie impellitur . . . . Nunquam enim globus movetur una vice sicut alia" l. c.

[2]) „Nihil enim bis aequaliter fieri possibile est" l. c.

[3]) „Implicat enim contradictionem esse duo et per omnia aequalia sine omni differentia" l. c.

[4]) „Haec omnia considerari necesse est, ut deveniamus ex istis ad speculationem philosophicam, quam venari proponimus" l. c.

[5]) „Cum enim ars naturam imitetur, ab iis quae in arte subtiliter reperimus, ad naturae vires accedimus" l. c.

[6]) „Nihil enim videtur, nisi in materia" fol. 153a.

[7]) „Vera autem rotunditas non potest esse in materia, sed veritatis tantum imago" l. c

[8]) „Visibilibus . . formis subtractis unus manet in toto orbe vultus scilicet essendi possibilitas sive materia invisibilis, in qua dicitur esse rerum universitas" fol. 153b.

[9]) „. . . et satis philosophice concedi potest, quod propter perfectionem ibi sit rutunditas" l. c.

[10]) Joannes. „Haec meum excedunt conceptum" l. c.

richtig sind, so wundert man sich dennoch darüber, dass in der Welt beispielsweise nicht das echte Runde, sondern bloss ein Bild desselben, welches an jenes heranreicht, vorhanden sein soll. Kurzum: das ward die Welt, was sie werden konnte, ihr Werdenkönnen ward[1]). Aber dieses ihr Werdenkönnen, welches ward, ist nicht das absolute Wirkenkönnen des allmächtigen Gottes[2]). Hieraus wird ersichtlich, dass Gott die Welt schuf, wie er es wollte[3]). Doch weil man nachlesen kann, was bei andern Gelegenheiten einleuchtend geschrieben ward, so möge es für jetzt darüber genug sein[4]).

Das Gespräch kehrt hierauf zu dem Spiele zurück und fasst nunmehr die Bewegung der Kugel ins Auge[5]). Wie die Kugel dem Leibe, so gleicht seine Bewegung gar sehr der Seele[6]). Doch, unsere Seele ist keine accidentelle, sondern eine substantielle Bewegung[7]); sie ist, deutlicher ausgedrückt, eine körperliche Substanz und das Grundvermögen verschiedenartiger Vermögen[8]); nicht so bei den Tieren[9]). Vielmehr ist eine allgemeine Weltseele anzunehmen, welche alle Dinge im Innern erhält, vereinigt, zusammenhält, hegt und bewegt. Zu ihr verhält sich die ganze Körperwelt wie der Leib des Menschen zu seiner Seele[10]). Gemäss dieser Anschauung kann man einräumen, dass es eine dreifache Welt giebt: eine kleine, d. i. der Mensch, eine grösste, welche Gott ist, eine grosse, die man das Weltall nennt[11]); die kleine ist

---

[1]) „Hoc . . est factus (sc. mundus) quod fieri potuit, et fieri posse ipsius factum est" fol. 154a.

[2]) „Sed hoc fieri posse eius quod factum est non est ipsum facere posse absolutum omnipotentis dei" l. c.

[3]) „Ex hoc videtur deum mundum ut voluit creasse" l. c.

[4]) „Quae quia in aliis locis luculenter scripta legi possunt, nunc de hoc sufficiat" fol. 154b.

[5]) Joannes. „Revertere igitur ad ludum nostrum et de motu globi aliquid adiicias" l. c.

[6]) Joannes. „Valde placet similitudo globi ad corpus et motus eius ad animam" fol. 155a.

[7]) „Sed quod anima nostra sit motus substantialis, libenter melius intelligerem" l. c.

[8]) Joannes. „Intelligo te nunc dicere, quod anima est substantia incorporea et virtus diversarum virtutum" fol. 155a.

[9]) Joannes. „Caute videris dixisse hanc cogitationem ludi et considerationem atque determinationem non esse in brutis" fol. 156a.

[10]) „Ad quam se habet totus corporalis mundus, sicut corpus hominis se habet ad animam" fol. 157a.

[11]) „Secundum hanc opinionem concedi potest, quod triplex est mundus: parvus qui homo, maximus qui est deus, magnus qui universum dicitur" l. c.

das Bild der grossen, die grosse ein Bild der grössten[1]); die grösste aber spiegelt sich im Weltall[2]).

Doch auf dergleichen Dinge kam man zu sprechen, ohne zu wissen wie, ohne den Vorsatz hierzu[3]). Darum ergeht von neuem die Aufforderung, zu dem Spiel zurückzukehren; es gilt jetzt, den Hauptgedanken, den einem dasselbe nahelegt, kundzugeben[4]). Danach versinnbildet dasselbe die Bewegung unsrer Seele aus dem eigenen in den Bereich des Lebens, in welchem es ewige Ruhe und Seligkeit giebt, in dessen Mitte unser König und Lebensspender Jesus Christus thront[5]). Mit der hierdurch angebahnten ethisch-theologischen Deutung des Spieles nimmt das Gespräch schliesslich eine Wendung, welche im einzelnen[6]) zu verfolgen nicht unsere Aufgabe sein kann.

Überhaupt bietet das Gespräch durchgehends nichts wesentlich Neues; der Kürze halber wird demgemäss, wie schon erwähnt[7]), auf Schriften aus früherer Zeit hingewiesen; einmal will es dem Autor sogar scheinen, als ob ihm früher das Sprechen und Schreiben über philosophische Probleme besser als augenblicklich, wo die Kräfte schwinden, geglückt sei[8]). Neu darf man noch am ehesten das nennen, was über das Werdenkönnen, diese nunmehrige „Möglichkeit zu sein“ oder „unsichtbare Materie“, gesagt wird. Das hierselbst Gesagte aber bestätigt überdies auch das eingangs ermittelte Ergebnis, wonach unser Gespräch zeitlich dem „Streben nach Weisheit“ nicht, wie man bisher bestimmt annahm[9]), vorangeht, sondern erst auf dieses folgt.

---

[1]) „Parvus est similitudo magni, magnus similitudo maximi“ l. c.

[2]) Vergl. Joannes. „Non pigriteris istis pulcherrime dictis adiicere, quomodo maximus mundus qui deus est in universali relucet“ fol. 157b.

[3]) „Satis summarie haec resumpsisti, quae nescio quomodo et extra propositum in sermonem pervenerunt“ fol. 158a.

[4]) „Igitur revertamur nunc ad ludum nostrum et intentum brevissime pandam“ l. c.

[5]) „Iste inquam ludus significat motum animae nostrae de suo regno ad regnum vitae, in quo est quies et felicitas aeterna, in cuius centro rex noster et dator vitae Jesus Christus praesidet“ l. c.

[6]) fol. 158a—159b.

[7]) Oben S. 93 Anm. 4.

[8]) Cardinalis. „Credo me saepius ista et alia et dixisse et scripsisse melius forte quam modo, cum (vergl. oben S. 90 Anm. 1) amplius vires deficiant“ fol. 158a.

[9]) Scharpff, Der Kardinal und Bischof Nic. von Cusa S. 220.

Dem ersten Buche über das Kugelspiel, welches nach dem Vorstehenden aller Wahrscheinlichkeit nach im März 1464 geschrieben ward, schloss sich vermutlich in demselben Monate noch ein zweites an. Ausser dem genannten Herzog JOHANNES kamen nämlich im Frühjahr 1464 noch zwei andere bayrische Prinzen nach Rom. Die Zeit ihrer Ankunft lässt sich deshalb nicht so genau wie vorhin angeben, weil sie selbst leider diese Angabe in dem erwähnten Fremdenbuche unterliessen. Eingetragen aber haben sie sich unter Nummer 47 bez. 48 daselbst also: „ALBRECHT, Sohn Albrechts, weiland Pfalzgrafen bei Rhein und Herzogs von Ober- und Nieder-Bayern, Domherr an den Kathedralen zu Köln und Augsburg[1]“; „48. WOLFGANG, leiblicher Bruder des genannten ALBRECHT, Domherr an den Hauptkirchen zu Augsburg und Passau[2].“ Dieselben waren, wie der erstgenannte selbst gleich im Eingange seines Gespräches mit dem Kardinal erklärt, in dem zuversichtlichsten Vertrauen gekommen, mit dem Papste Pius II., dem soeben erwähnten und andern Kardinälen persönlich nähere Bekanntschaft und hierdurch in ihrer Ausbildung weitere Fortschritte zu machen[3]. Als sie nun den erlauchten Herzog JOHANNES, ihren so sehr lieben Vetter, in der ewigen Stadt trafen und nach der wechselseitigen, unter Freunden üblichen Begrüssung sahen, dass er mit dem Lesen des Schriftchens über das Kugelspiel beschäftigt war, da wunderten sie sich sowohl über das Spiel als auch über das Schriftchen und waren bestrebt, einiges wenige davon nach ihrem jugendlichen Fassungsvermögen zu verstehen[4]. Indessen schien es ihnen nicht, als ob der geheimnisvolle Sinn der Spiralwindungen für den Bereich des praktischen Lebens schon genugsam dargelegt sei[5]. Darum also

---

[1]) „47. Albertus, quondam Alberti comitis Palatini Rheni ac superioris et inferioris Bavariae ducis filius, Coloniensis et Augustensis ecclesiarum canonicus anno Christi 1464 manu pr.“ l. c.

[2]) „48. Bolfgangus (lies Volfgangus), dicti Alberti frater germanus, Augustensis ac Pataviensis ecclesiarum canonicus“ l. c.

[3]) Albertus. „Tu nosti, pater, me advenisse summa fiducia, ut papae nostro Pio atque tibi et aliis cardinalibus notior fierem et proficerem“ De ludo globi II fol. 160b.

[4]) „. . . admiratus tam de ludo quam de libello nisus sum comprehendere non nihil iuxta meam iuvenilem capacitatem“ l. c.

[5]) „Sed non est mihi visum te circulorum regionis vitae mysticam sententiam explanasse“ l. c.

bittet augenblicklich Albrecht den väterlichen Freund, ja doch nicht von dem Mangel seines Fassungsvermögens für ein so grosses Geheimnis verächtlich zu denken[1]); gar zu gern nämlich möchte er, besser unterrichtet, die Aufschlüsse, welche er etwa erhalten wird, still für sich noch einmal erwägen und so mit Gottes Beistand Fortschritte machen[2]).

Mit grossem Vergnügen heisst hierauf der so ehrerbietig Ersuchte die beiden Prinzen willkommen[3]). Ihr Vater Albrecht, der erlauchte Pfalzgraf bei Rhein und Herzog von Bayern, habe ihn viele Jahre in besonderer Weise lieb gehabt und dies Wohlwollen auch durch die That bewiesen[4]). Zu sehen, wie ein so treuer Freund in erlauchten Söhnen fortlebe, welche vorzüglich sowie vornehm gebildet und unterrichtet sind, das sei für ihn sehr erfreulich[5]). Darum werde er alles mögliche von Herzen gern ihnen mitteilen[6]).

In der That verbreitet sich das nunmehr eröffnete Gespräch über allerhand mögliche Fragen. Das auf den ersten Blick etwas planlose Durcheinander derselben aber ordnet sich in meines Erachtens ziemlich befriedigender Weise, wenn man hier dieselben Normen, wie bei dem ersten Gespräche, zur Anwendung bringt. Alsdann nämlich hat man vom Eingange abgesehen in beiden Fällen vier Absätze zu unterscheiden. Der erste fasst das Geheimnis der Spiralwindungen[7]), der zweite die Art, sie zu beschreiben[8]), der dritte die dadurch entstandene Figur näher ins Auge[9]); der vierte endlich, welcher den Schluss bilden soll, steht zu den vorhergehenden nur in einer sehr losen Beziehung; weil

---

[1]) „Rogo igitur tuam pietatem, ne in me despicias tanti mysterii incapacitatem" l. c.

[2]) „Dabitur, ut doctior rememorem quae audivero et dei dono proficiam" l. c.

[3]) Cardinalis. „Multo gaudio te cum fratre Volfgango hoc loco vidi" l. c.

[4]) „Pater enim tuus, illustris comes Palatinus et Bavariae dux, multis annis me singulariter amavit et hoc ostendit" l. c.

[5]) „Videre tantum amicum vivere in illustribus et optime nobiliterque compositis et eruditis filiis mihi periocundum est" l. c.

[6]) „Et hinc quaeque possibilia libens impertiar" l. c.

[7]) „Circulorum mysterium" fol. 160b.

[8]) Albertus. „Alibi, ut fertur, latius haec scripsisti. Nunc revertentes ad circulares descriptiones ludi nostri dicito, si quid mysterii restet" fol. 164a.

[9]) „Nunc, ut video, ad finem properas; verum aliquid quaeso circa occultum et patulum adiicias. Videtur enim ex figura descriptionis vis omnis in centro occultari" fol. 166a.

man das in diesem Gesagte gelten lassen will, so soll zum Abschlusse des Ganzen vom Begriffe Geltung die Rede sein[1]).

Diese auf das Allernotwendigste beschränkte Inhaltsangabe mag hier darum genügen, weil das zweite Buch noch weniger neues als das erste bietet. Neu, um nicht zu sagen auffallend, ist dagegen beidemal eine Anzahl Distichen, welche an den Schluss der Gespräche angefügt sind und — nach SCHARPFF[2]) — einen „Unbekannten" zum Verfasser haben sollen. Dieser „Unbekannte" aber ist augenscheinlich niemand anders als der Kardinal selbst. Zu Gunsten dieser Annahme spricht nämlich zunächst einmal der bezügliche Sachverhalt im cod. E 3. Dort, wo das Kugel-Spiel und -Buch zu Ende ist, „beginnen unmittelbar die Verse, welche zu dessen Lob gemacht sind[3])", und an diese schliesst sich sofort auf derselben Seite das zweite Buch an, ein augenscheinlicher Beweis dafür, dass die Verse nicht erst später hinzugeschrieben, sondern gleich von vornherein durch den Autor selbst hinzugefügt sind. Den letzten Zweifel in dieser Hinsicht aber beseitigt das erste Distichon zum zweiten Buche, wonach dessen Dichter vorher ein Büchlein über das Kugelspiel für den Herzog von Bayern geschrieben hat[4]). Zum Überflusse begegnen uns auch sonst hin und wieder in den Handschriften zu Cues Verse, welche von unserem Autor stammen, meistenteils sogar Autographen sind[5]).

Demnach steht zweifellos die Echtheit jener Distichen fest; es sind deren aber das eine Mal 33, das andere Mal 8. Jene, wie bekannt, zum Lobe des Gespräches über das Kugelspiel geschrieben, beanspruchen hier unser Interesse nicht so sehr, wie diese wenige; denn sie enthalten einen wichtigen Fingerzeig, um das litterarische Vermächtnis des Kardinals als solches zu erkennen und so an die richtige Stelle zu setzen.

---

[1]) „Nunc ergo cum dies ad vesperam tendat, hoc colloquium valere memoriaque dignum delectabili conclusione facito." Cardi. „Conabor et non incidit mihi, quomodo melius quae dixi valere faciam, quam si de valore loquar" fol. 167a. Dem etwas gesuchten Wortspiel war ich in der Weise, wie es oben geschehen, bemüht, einigermassen wenigstens Rechnung zu tragen.

[2]) a. a. O. S. 228.

[3]) „Globi ludus et liber explicit; incipiunt versus facti de laude eius" cod. E 3 zu Cues.

[4]) „Legisti quicunque globi studiose libellum,
Quem Baiohario scripsimus ante duci, . . . fol. 168b.

[5]) z. B. cod. D 45.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL ST

5. *Compendium.*

Wer immer das bereits früher verfasste Büchlein über das Kugelspiel gelesen habe[1]), der möge nun auch, so bittet das zweite jener acht Distichen, sich den Inhalt des Schriftchens, welches folge, in heiliger Einsamkeit aneignen[2]); und es folgt dann in dem bereits vielfach erwähnten Handexemplar sofort das „Kompendium", ein „sehr kurz gefasstes Lehrbuch" der philosophischen Grundgedanken. Dasselbe ist demnach, wenn es sich um eine lediglich zeitliche Anordnung handelt, nicht, wie man bisher that, vor das „Kugelspiel" und mit diesem vor das „Streben nach Weisheit", sondern erst nach diesen Schriften zu setzen; denn einerseits ist das „Kugelspiel" nach dem „Streben" und andererseits erst nach jenem das „Kompendium" verfasst. Für dies letztere spricht ein doppelter Grund. Abgesehen von jener Ankündigung spricht nämlich dafür zweifelsohne auch die Erwähnung des Kugelspiels in dem kurzen „Grundrisse[3])".

Wie schon der Titel andeutet, ist das Schriftchen für einen Anfänger verfasst; wenige Hauptfragen behandelt dasselbe, welche zudem leicht verständlich sind und für das erste Nachdenken genügen[4]), kurz dasjenige, womit sich das reifliche Überlegen eines Anfängers zu beschäftigen hat[5]). Dieser Anfänger aber soll nach der bisher massgebenden Annahme der uns bereits bekannte Peter Wymar von Erklenz sein. Möglich zwar wäre dies nach Lage der dabei in Betracht kommenden Verhältnisse immerhin, aber thatsächlich ist dies nicht der Fall. Viel näher nämlich liegt es jetzt, wo die zeitliche Aufeinanderfolge der Schriften richtiggestellt ist, jedenfalls, ohne weiteres an die Person zu denken, mit welcher der Kardinal sich zuletzt unterredet hat. Überdies bleibt auch hier wie schon vorhin[6]) der Umstand zu beachten, dass jene acht Distichen gleich-

---

[1]) Vergl. S. 97 Anm. 4.

[2]) „Hunc quoque qui sequitur castis secessibus hauri" fol. 168b.

[3]) „. . . ut in libello de globo patet", heisst es compendium cap. 12.

[4]) Vergl. „Sunt igitur haec pauca facilia et sufficientia speculationi tuae, cum sis simplex" cap. 9. Das letzte Wort hat man im Sinne „einer geringeren geistigen Begabung" nehmen zu müssen geglaubt; dies fordere der Zusammenhang; ich für meinen Teil glaube, er verbiete dies; denn wer wird dem, für welchen er eine eigene Schrift verfasst, sagen, er besitze nur „geringe Begabung"?

[5]) „Accipe breve compendium continens, circa quae consideratio tua versari debeat": Anfangsworte des Grundrisses.

[6]) Vergl. S. 97 Anm. 3 und 4.

sam das Bindeglied zwischen dem letzten Gespräche über das „Kugelspiel“ und dem „Grundrisse“ bilden, die beide demnach in sehr nahe Beziehung zueinander setzen. Schier zum Überflusse fordert endlich das siebente Distichon den Herzog Albrecht ausdrücklich auf, zusammen mit seinem Bruder zu kommen[1]); wozu wohl anders nach dem ganzen Zusammenhange, als um sich das eigens für ihn zunächst verfasste Schriftchen einmal anzusehen? Demgemäss hat schon Fabricius das Richtige mit dem Bemerken getroffen, der Grundriss sei für den nämlichen Albrecht wie das „Kugelspiel“ geschrieben[2]).

Grösser als in diesem ist die Fülle des Stoffes in jenem[3]). Derselbe beantwortet nämlich die Frage, ob der Geist die Ursachen der Dinge zu erkennen vermag[4]); hier beschaut dieser sich selbst, überschaut den Bereich seiner Macht[5]). Danach ist, um mit Augustinus[6]), Skotus Erigena[7]) und Bonaventura[8]) zu reden, ein vollkommenes Lebewesen, wie der Mensch, in welchem Sinne und Vernunft vorhanden, einem Kosmographen zu vergleichen, welcher eine Stadt mit fünf Thoren für fünf Sinne besitzt[9]). Durch jene treten Boten aus der ganzen Welt ein, um über die gesamte Weltordnung zu berichten[10]). Je nachdem der Gegenstand des Berichtes verschieden ist, den einer zu erstatten hat, wechselt auch das Thor, durch welches er eintritt. Wer z. B. über Licht und Farbe

---

[1]) „I, decus egregium, fratri coniunctus honesto,
Dux Alberte, ducum gloria, plaude patri“.

[2]) „Compendium sive directio speculandae veritatis ad eundem Albertum“ Bibliotheca medii aevi I, 405.

[3]) „In quo iam rerum copia maior erit“, Pentameter zu dem Hexameter S. 98 Anm. 2.

[4]) „Num queat ingenium rerum cognoscere causas“, lautet der Hexameter des fünften Distichon.

[5]) „Cernitur hic, ubi mens se et sua iura videt“, der Pentameter zu diesem Distichon.

[6]) Conf. X, 6.

[7]) De divisione naturae II, 23.

[8]) Itinerarium mentis ad deum 2. Die drei oben angeführten Autoren nennt zwar der Kardinal nicht, jedenfalls aber war ihm deren Ansicht nicht unbekannt.

[9]) „Est igitur animal perfectum, in quo sensus et intellectus, considerandum ut homo cosmographus habens civitatem quinque portarum quinque sensuum“ cap. 8.

[10]) „. . . per quas intrant nuntii ex toto mundo denuntiantes omnem mundi dispositionem“ l. c.

Neuigkeiten bringt, tritt durch das Thor für den Gesichtssinn ein[1]). Der Kosmograph aber sitzt da und zeichnet sich, um eine Beschreibung der ganzen wahrnehmbaren Welt in seiner Stadt zu besitzen, alle Berichte auf[2]). Wenn er dann eine vollständige Aufzeichnung sich gemacht, so bringt er sie, um sie nicht zu verlieren, wohl geordnet und gleichmässig abgemessen in eine Mappe, wendet sich zu ihr, entlässt bis auf weiteres die Boten, schliesst die Thore und richtet auf den Begründer der Welt den inneren Blick[3]).

Nichts von alledem, was die Boten meldeten, ist dieser Weltenschöpfer[4]). Wie ein und dasselbe Angesicht zu seinen mannigfachen Spiegelbildern, verhält er sich zu den mannigfach verschiedenen Dingen. In sich eins bleibend, offenbart er sich auf verschiedene Art[5]). Übrigens findet der Mensch das erste und ziemlich ähnliche Bild seines Schöpfers in sich selbst[6]); seinem Gott ähnlich offenbart sich nämlich die Vernunft des Menschen, wenngleich sie in sich auch eins und unsichtbar bleibt, in ihren mannigfaltigen Fähigkeiten und durch deren mannigfaltige Erzeugnisse auf sichtbare Weise mannigfacher Art[7]) und bleibt dabei dennoch in all jenen Dingen für jegliches Sinnesvermögen unerkannt[8]). Auf dem Wege solchen Nachforschens gelangt zu grösstem Ergötzen der betrachtende Geist zu seiner und aller Dinge Ursache, Ursprung und Endziel, um hochbeglückt zu schliessen[9]).

Doch vor der Zeit zu schliessen, scheint unserm Autor schier unmöglich gewesen zu sein; den Unbegreiflichen immer noch besser zu begreifen, ist er unablässig bemüht. Darum fügt er der kurz

---

[1]) „. . . hoc ordine, quod qui de luce et colore nova portant, per portam visus intrent, qui de sono . . .“ l. c.

[2]) „. . . sedeatque cosmographus et cuncta relata notet, ut totius sensibilis mundi descriptionem in sua civitate habeat designatam“ l. c.

[3]) „Demum quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportinabiliter mensuratam convertitque se ad ipsam nuntiosque amplius licentiat clauditque portas et ad conditorem mundi internum transfert intuitum“ l. c.

[4]) „. . . qui nihil eorum est, quae a nuntiis intellexit et notavit“ l. c.

[5]) „Sed in se manens una (sc. facies) varie se ostendit“ l. c.

[6]) „Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris“ l. c.

[7]) „. . . ut (vergl. die vorletzte Anmerkung) hominis intellectus in suis variis artibus et ex variis artium productis in se unus et invisibilis manens varie se visibiliter manifestat“ l. c.

[8]) „. . . licet in omnibus illis maneat omni sensui penitus incognitus“ l. c.

[9]) „Hac speculatione dulcissime pergit contemplator ad sui et omnium causam, principium et finem, ut feliciter concludat“ l. c.

charakterisierten Erkenntnislehre noch eine Erwägung hinzu, welche er bezüglich der Art unserer Kenntnis vom obersten Prinzip angestellt hat[1]). Dies nämlich muss das oberste Prinzip sein, was so früh und machtvoll ist, wie sonst nichts. Einzig die Macht, welche ein genaues Ebenbild ihrer selbst erzeugt, kann nicht mehr grösser sein als sie bereits ist; sie nämlich vereint in sich alles. Ich gewinne hiermit also vier Begriffe; das Können, das Ebenbild, das Eine und das Ähnliche[2]). Aus diesen wenigen Begriffen soll man sich den Stoff zum Nachdenken nehmen, den man alsdann nach Belieben wird erweitern können[3]). Benutzt man dazu die Schriften des Kardinals, so wird man finden, dass ihm das oberste Prinzip, welches allerorts einerlei, auf mannigfache Art erschienen ist, und er dessen mannigfaltige Erscheinung mannigfaltig beschrieben hat[4]). Jene zahlreichen und verschiedenen Werkchen aber, welche das bieten, was er bei dergleichen Dingen sonst ausführlicher gedacht, wird man nach dem in Rede stehenden „Grundrisse“ lesen können[5]).

Darüber hinaus aber geht die so anziehende Vertiefung in die christliche Glaubenslehre, welche alles durch die ihr eigene Zuverlässigkeit überragt[6]); denn wer sollte wohl steigen in die Burg so hoher Forschung, wenn nicht die höchste Liebe seitens des sich offenbarenden Gottes einen emporträgt[7])?

Also fragt das sechste der Distichen; für noch bemerkenswerter endlich möchte ich das letzte derselben erklären. Trithemius weiss uns zu berichten, der Kardinal habe 1464 den Plan ausführen wollen, den reichen Schatz griechischer Handschriften,

---

[1]) „Adiiciam tibi unam quam habui considerationem circa speciem notitiae principii“ cap. 10.

[2]) „Capio igitur terminos quatuor, puta posse, aequale, unum et simile“ l. c.

[3]) „Ex his paucis materiam speculandi sumito, quam ut volueris poteris ampliare“ cap. 13.

[4]) „Et reperies primum principium undique idem varie nobis apparuisse et nos ostensionen eius variam varie depinxisse“, Conclusio zu dem Compendium fol. 174b.

[5]) „Habes quae nos in his alias latius sensimus in multis et variis opusculis, quae post istud compendium legere poteris et reperies . . .“ (vergl. die gerade vorhergehende Anmerkung).

[6]) „Superest de fide nostra dulcissima consideratio, quae omnia sua certitudine superat“ cap. 13.

[7]) „Conscendat sed enim tanti in speculaminis arcem
Quis, nisi quem summo tollat amore deus?“ 6. Distichon fol. 168b.

welche er 1437 auf der Reise nach Konstantinopel erworben, durch die soeben erfundene Buchdruckerkunst „zum Gemeingut der gelehrten Welt“ zu machen[1]). Hier nun erfahren wir, dass er in demselben Jahre auch eigene Schriften drucken lassen wollte[2]); doch über beidem überraschte ihn leider am 11. August ein allzu früher Tod.

Schlusswort.

Die Aufgabe, welche ich mir eingangs dieser Abhandlung stellte, glaube ich hiermit gelöst zu haben. Neunzehn verschiedene Schriften galt es bibliographisch zu behandeln, es galt, den Ort und die Zeit ihrer Abfassung, vor allem aber ihr gegenseitiges Verhältnis festzustellen. In dieser letztern Hinsicht kam es, da neunzehn Schriften, einfach aneinander gereiht, sich schlecht behalten und ihr gegenseitiges Verhältnis gar nicht erkennen lassen, in erster Linie darauf an, gewisse Gruppen zu bilden. Ich entschied mich für deren fünfe: I. die grundlegenden Schriften 1440, II. die kleinen Schriften der vierziger Jahre, III. die Gespräche des Laien 1450, IV. die symbolisierenden Schriften seit den fünfziger Jahren und V. die Schriften der sechziger Jahre. Die erste dieser fünf Gruppen zählt 2, die zweite 5, die dritte 3, die vierte 4 und die fünfte abermals fünf Schriften; die erste ward in dem Geburtsorte zu Cues an der Mosel, die zweite an verschiedenen Orten des untern Rheingebietes, die dritte in Italien, die vierte in Tyrol und die fünfte mit einer Ausnahme abermals in Italien geschrieben. Die fünf Gruppen entsprechen weiterhin bis zu einem gewissen Grade ebenso vielen Lebensepochen ihres Verfassers: in der ersten nämlich klingt die Basler Epoche aus, die zweite umfasst das Auftreten in den Neutralitätswirren, die dritte geht der ruhmreichen Gesandtschaftsreise durch Deutschland unmittelbar voran, die vierte entstand während der Verwaltung des Bistums Brixen in schwerer Bedrängnis von aussen her, und die fünfte endlich er-

---

[1]) Trithemius, De vera studiorum ratione fol. 2. Diese nur unvollständig erhaltene Schrift des bekannten Abtes von Sponheim findet sich in einer Handschrift des 16. Jahrhunderts, welche aus dem Kloster Camp am Niederrhein stammen und zur Zeit dem Pfarrer zu Warbeyen bei Cleve gehören soll.

[2]) „Extrema est quoniam manus hoc impressa libello
Aureaque in lucem prodere scripta parant.“
Augenscheinlich um den metrischen Fehler in „manus“ zu beseitigen, lässt Faber „parat“ drucken, ohne zu bedenken, dass er dadurch den Sinn des Distichons mindestens nicht verbessert.

blickte unter dem hart empfundenen Drucke eines für beide da bei interessierten Parteien unseligen Streites das Tageslicht.

Die vorstehende Gruppenbildung, welche mir aus verschiedenen, soeben wenigstens angedeuteten Gründen sehr zweckmässig erscheint, legt, ohne darum den sachlichen Zusammenhang ausser acht zu lassen, den Hauptnachdruck auf die Entstehungszeit. Sieht man nun umgekehrt von dieser mehr oder weniger ab und berücksichtigt vorzugsweise jenen, so rücken die erste, zweite und vierte einerseits, die dritte und fünfte andererseits näher zusammen; jene nämlich knüpfen vornehmlich an die Vergangenheit an, zeigen, um mit Vespasiano da Bisticci zu reden, ihren Urheber als einen „grande platonista", diese hingegen eröffnen der Forschung ganz neue, bis dahin in der vorgeschlagenen Form wenigstens nicht gekannte Aufgaben, Aufgaben von einem Umfange, dass sie niemals völlig zu lösen, und einer Wichtigkeit, dass ihre möglichst annähernde Lösung stets das Ziel aller nach Wahrheit Suchenden bleiben wird. So schaut denn unser Autor, dem Janus gleich, rückwärts in die graue Vorzeit und vorwärts in eine unübersehbare Zukunft.

osophischen Schriften
18805

PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA
18805 .